Points

Henri-Irénée Marrou

Décadence romaine ou antiquité tardive ?

IIIe-IVe siècle

Inédit Histoire

Décadence romaine ou antiquité tardive?

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Ouvrages de Henri-Irénée Marrou

Saint Augustin et la Fin de la culture antique
De Boccard, 4e éd., 1958

ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ,
Étude sur les scènes de la vie intellectuelle
figurant sur les monuments funéraires romains
L'Erma di Bretschneider, 2e éd., 1964

L'Ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin
Vrin, 1950

De la connaissance historique
Éd. du Seuil, coll. « Esprit », 1954
coll. « Points Histoire », 1975

A Diognète. Introduction, traduction et commentaire
Éd. du Cerf, 2e éd., 1965

Saint Augustin et l'Augustinisme
Éd. du Seuil, coll. « Maîtres spirituels »
7e éd., 1969

Clément d'Alexandrie. Le Pédagogue, livres I-III
Introduction et notes
Éd. du Cerf, 1960-1970

Nouvelle Histoire de l'Église, t. I, 2e partie
De la persécution de Dioclétien
à la mort de Grégoire le Grand
Éd. du Seuil, 1963

Théologie de l'histoire
Éd. du Seuil, 1968

Les Troubadours
Éd. du Seuil, coll. « Points Histoire »
2e éd., 1971

Histoire de l'éducation dans l'Antiquité
Éd. du Seuil, coll. « UH », 7e éd., 1975

SOUS LE NOM DE HENRI DAVENSON

Fondements d'une culture chrétienne
Bloud et Gay, 1934

Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin
Éd. du Seuil, 1942

Le Livre des chansons ou Introduction à la connaissance
de la chanson populaire française
Éd. du Seuil, 1944

Henri-Irénée Marrou

Décadence romaine ou antiquité tardive?

III^e^-VI^e^ siècle

Éditions du Seuil

En couverture :
Plaque de reliquaire en argent doré provenant de Syrie. Saint Siméon le Stylite est représenté méditant en haut de sa colonne; il reçoit la visite d'un dragon mâle lui demandant de faire un miracle pour guérir sa femelle. Réunion des Musées nationaux, musée du Louvre.

ISBN 2-02-004713-6

© ÉDITIONS DU SEUIL, 1977

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

Vue de l'Inde ou de la Chine, notre civilisation occidentale apparaît comme une filiale de la civilisation grecque : nos mathématiques — notre orgueil et le fondement de notre puissance — sont issues du développement qui se déploie des premiers pythagoriciens à Euclide et à Diophante d'Alexandrie; notre science expérimentale commence avec la médecine hippocratique, l'histoire avec Hérodote et Thucydide, la poésie avec Homère, le théâtre avec Eschyle, et pareillement nos arts...

Mais le passage de la Grèce classique à l'Europe moderne ne s'est pas réalisé par voie de filiation directe : il y a eu, entre les deux, place pour des médiations; celles que représentent la Renaissance humaniste et, auparavant, la chrétienté médiévale sont bien connues de chacun. Les historiens ont appris à reconnaître l'importance d'une autre médiation, antérieure, celle de la civilisation de l'antiquité tardive. Son rôle, sa nature, son existence même sont encore mal appréciés en dehors d'un cercle étroit de spécialistes. Le présent petit livre voudrait contribuer à la faire entrer enfin dans la culture commune de l'homme d'aujourd'hui.

L'antiquité tardive

Un peu à contrecœur — presque à contre-jour! —, le musée du Louvre continue à exposer cette immense machine de Thomas Couture qui avait été saluée comme un chef-d'œuvre lors de sa présentation au Salon de 1847. Le peintre qui, au fond, en bon élève d'Ingres, cherchait surtout à peindre des femmes nues et des attitudes voluptueuses l'avait doctement intitulée *les Romains de la décadence,* et c'est très gravement, avant tout pour sa signification prétendument historique, que son tableau fut l'objet de commentaires passionnés dont l'ardeur nous étonne aujourd'hui.

Il y a moins d'emphase, et une bonne dose d'ironie, dans *Langueur,* sonnet que Verlaine dédiait en 1883 à Georges Courteline, avant de le reprendre, l'année suivante, dans *Jadis et Naguère* sous la rubrique « A la manière de plusieurs » :

Je suis l'Empire à la fin de la décadence,
Qui regarde passer les grands Barbares blancs
En composant des acrostiches indolents
D'un style d'or où la langueur du soleil danse.

L'âme seulette a mal au cœur d'un ennui dense.
Là-bas on dit qu'il est de longs combats sanglants.
O n'y pouvoir, étant si faible aux cœurs si lents,
O n'y vouloir fleurir un peu cette existence!

O n'y vouloir, ô n'y pouvoir mourir un peu!
Ah! tout est bu! Bathylle, as-tu fini de rire?
Ah! tout est bu, tout est mangé! Plus rien à dire!

Seul, un poème un peu niais qu'on jette au feu,
Seul, un esclave un peu coureur qui vous néglige,
Seul, un ennui d'on ne sait quoi qui vous afflige!

Le poète, visiblement, ne prend pas trop au sérieux ce titre de « décadent » dont aimaient à se parer les esthètes « fin de siècle »; mais si, au cours de ces années 1880-1890, et cela non seulement en France mais aussi en Italie, en Angleterre, en Allemagne même, l'image de la décadence put connaître un tel engouement, c'est que cette notion — faut-il dire : ce cliché, ce poncif — circulait depuis quatre siècles dans la conscience occidentale. Depuis le XV[e] siècle et l'humanisme de la Renaissance, toute la période à laquelle nous voudrions parvenir à intéresser le lecteur était frappée d'un même jugement péjoratif : entre la splendeur de l'antiquité classique et la « rénovation » des lettres et des arts, il n'y avait rien, littéralement rien; un vide, un trou noir séparait ces deux moments glorieux de la civilisation.

Les manifestations artistiques de l'antiquité tardive étaient, comme les balbutiements des âges obscurs, englobées dans ce mépris général; les humanistes italiens n'ont que des adjectifs méprisants pour les qualifier : *arte ultramontana, tedesca, gotica* — ce terme de *gothique,* promis à tant de gloire, n'est alors sous leur plume qu'un synonyme de barbare. Écoutons Vasari dans ses *Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes* (1550, mais un siècle plus tôt Ghiberti, le sculpteur des portes du Baptistère de Florence, faisait lui aussi commencer la décadence à l'époque de Constantin) : « Bien que les arts continuèrent à fleurir jusqu'à la fin du règne des XII Césars, ils ne purent se maintenir dans la même perfection et qualité qu'ils avaient eues auparavant... De jour en jour déclinant, ces arts en vinrent peu à peu à perdre l'entière perfection de la forme. Et de cela témoignent clairement les œuvres de sculpture et d'architecture qui furent exécutées au temps de Constantin à Rome... »

En France, à l'époque classique, ce jugement péjoratif se trouvera renforcé par l'étroitesse du goût et la rigidité du canon esthétique; ainsi Molière, célébrant en 1663 l'œuvre de son ami Mignard au dôme du Val-de-Grâce :

...Toi qui fus jadis la maîtresse du monde,
Docte et fameuse école en raretés féconde
Où les arts déterrés ont, par un digne effort,
Réparé les dégâts des Barbares du Nord,
Source des beaux débris des siècles mémorables,
O Rome...

Même attitude, encore plus nette au XVIII[e] siècle; pour Montesquieu, l'art du Bas-Empire est déjà déchu : on n'y trouve plus rien que « cette raideur gothique » (visitant la collection des bustes romains de Florence, il a très bien senti le tournant qui s'esquisse dans l'art romain dès le III[e] siècle à la fin de la dynastie des Sévères [1]) : chez les philosophes du Siècle des Lumières, le néo-classicisme se conjugue à leur aversion pour le christianisme; Edward Gibbon a condensé la thèse de son grand livre, *Déclin et Chute de l'Empire romain* (1776-1788), dans la formule fameuse : « Ainsi, nous avons assisté au triomphe de la religion et de la barbarie » — mots synonymes pour ce voltairien!

Chose curieuse, ce procès ne fut pas révisé par le romantisme et sa redécouverte du moyen âge — bien que ce mot cesse alors d'avoir la valeur neutre d'un intervalle vide pour se charger progressivement d'un contenu positif. L'art et la civilisation tout entière du Bas-Empire (on continue en français à utiliser ce mot, aux résonances péjoratives, forgé par Lebeau en 1759) sont toujours sous-estimés; ainsi Jacob Burckhardt, dans son *Constantin* (1853), n'y voit rien autre que la manifestation de la sénilité et de la décadence du monde antique; cet art — il en fait maintenant remonter la dégénérescence au milieu du II[e] siècle — nous fait assister à la disso-

1. Montesquieu, « Voyages en Europe. De la manière gothique », *Œuvres complètes,* Paris, Éd. du Seuil, 1964, p. 365 A.

lution définitive du système structural que Rome avait hérité de la Grèce...

On peut dire qu'il a fallu attendre notre génération pour que ce préjugé fût surmonté, bien que ce retournement se soit amorcé avec le siècle et les livres parus en 1900-1901 de ces pionniers que furent Dmitri V. Ainalov[1] à Pétersbourg et Alois Riegl[2], gloire de l'école de Vienne; mais l'adoption d'une optique nouvelle n'est pas due seulement aux progrès de la recherche historique; il faut y voir une conséquence des changements profonds qui se sont fait jour dans l'expérience esthétique et la sensibilité contemporaines, entre la fin de l'expressionnisme et l'apparition de l'art abstrait, révolution du goût qui a trouvé son expression dans les livres brillants de Malraux, des *Voix du silence* (1947-1951) à *la Métamorphose des dieux* (1957), etc.

Mais si l'originalité du premier art byzantin est aujourd'hui très généralement reconnue, si l'art préroman est l'objet d'études attentives et n'est plus dédaigné comme un affreux infantilisme, cette revalorisation n'a pas encore véritablement dépassé le milieu des historiens professionnels. La période que nous étudions est encore trop souvent évoquée en termes purement négatifs, qu'on y voie « la fin de l'antiquité » ou « les débuts du moyen âge » ; nous voudrions aider le lecteur à la considérer enfin en elle-même et pour elle-même. Laissons pour le moment de côté les aspects proprement « décadents » qui résultent dans le monde occidental des contrecoups des invasions barbares; il faudrait que le terme d'« antiquité tardive » reçoive enfin une connotation positive — comme, on l'a rappelé, il est arrivé pour « moyen âge » —; mais peut-on dire que l'expression soit véritablement entrée dans l'usage courant? En français (comme ses équiva-

1. D. V. Ainalov, *The Hellenistic Origins of Byzantine Art,* Saint-Pétersbourg, 1901 (en russe); éd. anglaise, posthume, New Brunswick (N.J.), 1961.

2. A. Riegl, *Spätrömische Kunstindustrie nach der Funden in Oesterreich,* Vienne, 1901.

lents italien ou anglais), elle conserve encore quelque chose d'ésotérique; seul l'allemand, plus plastique, semble avoir fait meilleur accueil à celle de *Spätantike.* Il faudrait enfin consentir à admettre que l'antiquité tardive n'est pas seulement l'ultime phase d'un développement continu; c'est une autre antiquité, une autre civilisation, qu'il faut apprendre à reconnaître dans son originalité et à juger pour elle-même et non à travers les canons des âges antérieurs.

L'histoire enregistre ici une mutation, s'il est permis d'emprunter le mot et l'image à la biologie. Un esprit nouveau se manifeste dans les domaines les plus divers, des techniques les plus matérielles et des formes les plus extérieures de l'existence quotidienne à la structure la plus secrète de la mentalité collective, à l'idée, à l'idéal que les hommes de ce temps se sont fait du monde et de la vie, de leur *Lebens- und Weltanschauung.* Évoquons, de part et d'autre du fossé de quatre siècles et demi qui les sépare, ces deux hommes bien représentatifs de leur temps que sont Cicéron et saint Augustin : que de choses ont changé lorsque nous passons du premier au second!

Sur le plan de la culture, souvenons-nous que les œuvres de Cicéron étaient transcrites, colonne par colonne, sur de longs rectangles de papyrus ou de parchemin roulés en cylindre qu'il fallait au fur et à mesure de la lecture dérouler puis enrouler de nouveau, forme de livre fragile, encombrante et incommode : immobilisant les deux mains, elle empêchait de feuilleter rapidement, de prendre une vue synthétique d'un ouvrage étendu, de le relire. Dans l'antiquité tardive, le *uolumen* a fait place au *codex,* le livre tel que nous l'utilisons encore, formé de cahiers cousus, qui permet des éditions compactes comme nos Shakespeare complets en un volume (cinq ou même deux tomes suffisent à saint Augustin pour faire relier l'œuvre de dimension considérable qu'est sa *Cité de Dieu),* qui permet en outre de conjoindre lecture et écriture : on se passe de plus en plus des services d'un lecteur, jadis pratiquement indispensables, la lecture en silence

se répand, l'écrit l'emportant définitivement sur le primat longtemps incontesté de la parole; il faudra attendre pour qu'elle s'impose à nouveau cette nouvelle révolution que vient de réaliser sous nos yeux l'impact conjugué du disque, du ruban magnétique, de la radio et de la télévision.

Autre transformation, de caractère encore plus général, celle que nous observons dans l'histoire du costume : aux vêtements de l'antiquité classique, fondés sur le principe de la draperie, ample et instable, s'est substitué le costume de type moderne ajusté et cousu.

Pour évoquer la permanence de l'Empire ce buste de Constantin trouvé à Niš (Naissus) en Yougoslavie, sa ville natale

La révolution du costume

Le principe du costume de la première antiquité, c'est-à-dire après la disparition du vêtement ajusté de l'époque minoenne et mycénienne, consiste à utiliser une pièce d'étoffe souple — celles des modernes sont toujours trop raidies par l'apprêt — telle qu'elle sort du métier, soit simplement drapée autour du corps comme c'est le cas du manteau d'extérieur, l'*himation* grec ou la toge romaine, soit suspendue à l'épaule droite par une agrafe ou fibule : ainsi pour le manteau militaire, la chlamyde, qui, elle, passera sans changement notable à l'antiquité tardive — l'étoffe, semble-t-il, devenue cependant plus pesante — et reste un des éléments caractéristiques de l'uniforme des soldats et des fonctionnaires (car le service civil est désormais, comme il le sera dans la Russie des tsars, assimilé au service militaire, *militia).*

Le caractère original de ce système de la « draperie » (pour parler le jargon d'atelier) se manifeste plus particulièrement dans le vêtement de dessous ou d'intérieur, *khiton, tunica* — celui des femmes, *peplos,* ne se distinguant de celui des hommes que par sa longueur, tombant jusqu'aux chevilles alors que normalement la tunique masculine s'arrête au-dessus du genou. Le principe de la tunique consiste à prendre un rectangle d'étoffe plié en deux, le corps s'introduisant à l'intérieur, le pli étant appliqué sur le flanc gauche, l'étoffe suspendue aux épaules par une ou, plus normalement, deux fibules qui réunissaient ainsi le devant et le derrière du vêtement, le flanc droit étant protégé par quelques agrafes ou points de couture mais surtout par l'ampleur de l'étoffe, l'ensemble étant maintenu par la ceinture qui joue un rôle essentiel pour la bonne tenue du vêtement.

Pour que celui-ci puisse remplir sa double fonction — chaleur, pudeur —, il était nécessaire d'utiliser en effet une longueur d'étoffe assez généreuse : par rapport à ce costume antique, nos vêtements modernes paraissent étriqués. Les mêmes préoccupations expliquent, pour le *peplos* des femmes, la variante qui consiste à plier une première fois l'étoffe dans le sens horizontal avant de la replier verticalement pour le draper, ce qui double l'épaisseur d'étoffe sur le torse, ce repli généralement laissé flottant pouvant être ramené de l'arrière sur la tête en formant un voile.

On notera l'absence de manches proprement dites : lorsqu'on cherche à couvrir les bras — c'est le cas de la grande tunique de lin plissée comme l'était le surplis des prêtres catholiques —, il faut alors accrocher le pli vertical non plus directement sur le flanc mais à la hauteur du poignet, ou tout au moins du coude droit, et réunir les deux parties avant et arrière de la tunique par une série d'agrafes ou de points de couture sur le haut des bras tout le long de ces pseudo-manches, la ceinture serrant à la taille cette surabondance d'étoffe en formant de nombreux plis.

Cette même tendance à ne pas lésiner sur le métrage se montre dans l'évolution de la toge romaine au cours des derniers siècles avant notre ère pour aboutir à la noble ampleur de la toge classique du début de l'Empire, qui utilise une pièce non plus rectangulaire mais coupée en demi-cercle atteignant quelque six mètres de diamètre.

Tout change avec l'antiquité tardive. La toge se stylise : cessant d'être le vêtement normal des citoyens, elle ne subsiste plus guère que comme vêtement d'apparat d'un caractère exceptionnel — un peu comme l'habit brodé de nos ambassadeurs ou académiciens —, ainsi dans la toge lourdement brodée, *toga picta,* que revêtent les consuls de l'année lorsqu'ils président de grandes solennités, ainsi les fêtes de l'hippodrome au jour de leur inauguration. On peut suivre au cours du m^e^ siècle l'évolution qui conduit vers cet accoutrement quasi liturgique : le point de départ

La grande danseuse de bronze d'Herculanum, rattachant son peplos

est le désir de souligner la bande décorative qui marque le diamètre de l'étoffe; on la voit d'abord s'épaissir par une série de plis superposés, devenir de moins en moins souple, et, finalement, c'est comme une écharpe, croisée une ou deux fois sur le devant du corps, pratiquement indépendante, que la toge finit, et donnera naissance au *pallium* de nos archevêques.

Mais c'est surtout le vêtement principal, celui de dessous, qui a subi la transformation la plus profonde; la tunique cousue réalise une véritable révolution : venue en dernière analyse de la lointaine Asie centrale à travers l'Iran, elle s'introduit en Syrie d'abord puis en Egypte, où elle est normalement attestée à partir de 250, et s'impose peu à peu dans le reste du monde romain où elle rejoint, en Occident, une évolution analogue du costume celte ou germanique.

Tissée d'une seule pièce, cette tunique de l'antiquité tardive est assemblée par quatre coutures, deux sur les flancs, deux sous les bras, car elle comporte maintenant de véritables manches cylindriques comme les nôtres; l'empiècement — une fente réservée entre deux fils de trame pour laisser passer la tête — est souvent renforcé et souligné par un galon polychrome brodé ou tissé en gobelin; deux bandes verticales de même nature complètent souvent la décoration. C'est bien là un vêtement de type moderne, découpé suivant un patron, assemblé par des coutures continues, solidement fixé au corps, beaucoup moins ample que la draperie antique. Saint Jérôme qui, vers 395/397, est le premier à nous décrire une telle « chemise[1] » (il utilise déjà le terme *camisia,* mais c'est encore pour lui un mot vulgaire, emprunté à l'argot des soldats) relève cette absence de plis : elle colle au corps, soulignant la forme des membres, et permet des mouvements même violents sans risquer de se déformer en perdant son équilibre ou sa ligne.

1. Jérôme, *Epist.* 64, 1, t. 3, p. 127 Labourt *. (* Le nom qui suit la pagination est celui de l'auteur de l'édition utilisée.)

Diptyque consulaire d'Acrobindus : le consul donne le signal des jeux de l'amphithéâtre représentés au registre inférieur

Il est facile d'entrevoir les conséquences qui résultent de ce changement et qui ne sont pas seulement d'ordre plastique mais retentissent en profondeur sur l'attitude psychologique et l'éthique elle-même. A Ja noblesse du savant et précaire assemblage de plis qui imposait une démarche digne et mesurée :

Je hais le mouvement qui déplace les lignes...

a succédé ce type d'habit enserrant les formes du corps qui donne beaucoup plus d'aisance aux mouvements : même le travailleur de force peut rester vêtu alors qu'à l'époque classique il devait, pour agir librement, se dépouiller presque complètement. Pour de longs siècles, le nu devient exceptionnel alors que, pour les Grecs de la première antiquité, la réticence devant la nudité complète — surtout masculine il est vrai, celle de l'athlète — caractérisait et ridiculisait le barbare par opposition au civilisé; désormais s'impose une autre définition de la pudeur, qui s'accompagne d'une sophistication (et sublimation) de l'érotisme, préparation lointaine et condition d'émergence de ce qui sera un jour l'amour courtois. Rien ne témoigne mieux du caractère radical de cette transformation de la sensibilité que la permanence des tabous qui s'imposent encore très généralement à nous, qui, pourtant, nous imaginons volontiers bien affranchis en ce domaine.

Le changement sous la continuité

C'est certainement sur le plan religieux que la mutation a été la plus profonde et a entraîné les conséquences les plus considérables; prenons Cicéron comme exemple : comme tous les membres de la classe dominante de son temps, la classe aristocratique, Cicéron apparaît avant tout comme un homme dont la mentalité reflète celle de la civilisation contemporaine, la civilisation hellénistique. Certes, la réalité historique est toujours très complexe, et, quelle que soit l'époque envisagée, l'analyse découvre, se superposant dans la conscience ou la conduite des mêmes hommes, à côté de l'idéologie dominante, des survivances plus ou moins formelles du passé et, déjà, les premiers pressentiments de l'esprit nouveau qui dominera un jour; dans le cas de Cicéron, il est trop facile d'opposer à notre diagnostic sommaire ce qui en lui, magistrat romain, manifeste une fidélité certaine aux traditions de l'ancien paganisme (hérité de la préhistoire) qui avait donné sa structure à la Rome archaïque; mais, par ailleurs, à tel moment grave de sa destinée — ainsi devant la mort de sa fille —, nous le voyons déjà chercher à se consoler par une foi encore incertaine et timide dans l'héroïsation et l'immortalité; il reste que, devant l'essentiel de sa formation à l'enseignement des philosophes grecs de son temps, Cicéron est un homme libéré par le progrès des lumières et la critique dissolvante des croyances religieuses anciennes qui est le trait dominant de l'époque hellénistique; son idéal de la sagesse est un idéal humain, trop humain : c'est celui du bonheur, de la « vie heureuse », *beata uita,* du meilleur aménagement possible de notre brève journée

terrestre. « Après tout, nous n'avons qu'une vie », comme Soljénitsyne le fait dire à deux personnages de son *Premier Cercle*. C'étaient là les mots mêmes dont se servait, contemporain de Cicéron, le poète Catulle : « Vivons, ma Lesbie, et aimons-nous... Les feux du soleil peuvent mourir et renaître; pour nous, quand une fois est morte la brève lumière de notre vie,

Nobis cum semel occident breuis lux,

il faut bien dormir une seule et même nuit éternelle »

Par contraste, prenons un homme de l'antiquité tardive comme saint Augustin — et si nous l'appelons ici en témoignage, ce n'est pas comme représentant de la religion chrétienne devenue dominante : les derniers païens, contre lesquels il polémique, sont des hommes aussi religieux que lui et religieux comme lui; il vit à nouveau au sein d'une grande époque religieuse où le problème central de l'existence n'est plus celui de ce bonheur éphémère et précaire; ce qui maintenant est passé au premier plan de ses préoccupations, c'est le problème du salut et celui de ses rapports avec Dieu; et cette « seconde religiosité », nous le verrons, mérite d'autre part d'être appelée une « religiosité nouvelle », car elle n'est pas une résurgence des croyances et pratiques archaïques de la première antiquité, mais présente des caractères originaux, et cela même chez ces derniers tenants du paganisme qui veulent rester fidèles aux dieux de la cité traditionnelle, au polythéisme illustré par les maîtres de la culture, aux dieux d'Homère ou de Virgile — mais cela, en quel sens bien nouveau!

On peut manifester quelque surprise devant le fait paradoxal que nos prédécesseurs aient mis si longtemps — il a bien fallu cinq siècles! — pour reconnaître l'autonomie et l'originalité de cette civilisation de l'antiquité tardive. Il

1. Catulle, 5, 4-6, p. 5 Lafaye.

faut faire intervenir ici le phénomène fondamental de la pseudomorphose : empruntons à Spengler[1] cette image expressive (car, bien entendu, ce n'est là qu'une métaphore) qui lui vient de la cristallographie, où le terme désigne proprement l'état d'un minéral qui, après un changement de composition chimique, conserve sa forme cristalline primitive au lieu de cristalliser selon les axes, angles et plans de la substance nouvelle. La pseudomorphose rend compte du caractère paradoxal de l'antiquité tardive qui se reflète tout naturellement dans ses manifestations artistiques : très tôt, dès les années 235 et suivantes — certains placeront le tournant plus tôt encore —, apparaît dans l'art romain un esprit nouveau qui se cherche, s'essaie, tâtonne pour s'exprimer, mais nous n'assistons pas à une rupture totale avec le passé; la mutation brusque dont nous parlons n'est pas une révolution qui ait entraîné un renouvellement de fond en comble; c'est en se servant de procédés techniques, de formes héritées du passé, que réussit à se manifester tant bien que mal cette âme nouvelle, « cette âme jeune, enchaînée par l'esprit de la civilisation antique, incapable de se mouvoir en toute liberté », essayant de s'accommoder à ces formes pourtant étrangères à son esprit.

Nous mesurons facilement la puissance de séduction qu'a exercée l'art de l'antiquité classique sur celui des renaissances médiévales et modernes — celles des VII^e^-IX^e^, XII^e^, XV^e^-XVI^e^ siècles; cela nous permet de comprendre que les hommes de l'antiquité tardive aient été les tout premiers comme obsédés par son exemple : il est facile d'imaginer ce que pouvait être, à Rome en particulier, le spectacle de ces grands monuments toujours debout ou, à Constantinople, le musée de chefs-d'œuvre rassemblés de toute part par Constantin et ses successeurs. On comprend que, loin de s'affranchir définitivement de ces modèles, les artistes de la

1. O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident,* Paris, Gallimard, 1948, 2^e^ part., ch. 3, t. 2, p. 173 *sq.* (trad. fr. en 2 vol.).

Spätantike aient été périodiquement tentés de revenir en arrière et de s'en rapprocher à nouveau.

L'histoire de l'art de cette antiquité tardive ne se manifeste pas comme un processus continu, comparable à celui de l'évolution biologique; c'est un développement irrégulier, haché de retours à l'imitation des classiques : ainsi, après le premier élan, le mouvement se voit brusquement freiné par la renaissance classicisante du temps de Gallien; après le nouveau pas en avant qui marque l'époque de Dioclétien et de sa tétrarchie, un certain retour à l'idéalisme classique se manifeste dans ce qu'on a appelé le « beau style » du règne de Constantin; la période Constance II-Valentinien est suivie à son tour de la renaissance théodosienne, et le mouvement de balancier continuera. Tant qu'on n'avait pas rejeté « l'illusion de cette croûte antique qui, par prolongation archaïsante, submerge de pratiques désuètes le jeune Orient de l'époque impériale » tardive[1], l'art de ce temps ne pouvait apparaître que sous l'aspect caricatural d'une décadence; en s'obstinant à juger les monuments de la fin de l'antiquité seulement en fonction des modèles classiques auxquels ils se rattachent, on ne pouvait pas percevoir ce que cet art avait de réellement vivant, cet esprit nouveau, de véritablement original, et on était acculé à n'y trouver que maladroite imitation, sclérose, dégénérescence. Après tout, les chapiteaux de la *Spätantike* dérivent en dernière analyse du corinthien et, si on veut les juger par rapport au canon du corinthien classique, ils ne représentent que des variations dysharmoniques sur ce thème donné.

C'est que, si grave qu'ait pu être, notamment sur le plan politique ou économique, la crise qui a ébranlé le système de la Rome impériale au cours du III[e] siècle, elle n'avait pas entraîné une rupture brutale, un effondrement aussi total que celui que l'Occident allait connaître entre le V[e] et le VII[e] siècle sous le coup des invasions barbares. La vie ne s'est

1. O. Spengler, *op. cit.,* I[re] part., ch. 3, t. 1, p. 203.

pas trouvée interrompue, ni les institutions abolies, pas plus que les chères habitudes, les formes traditionnelles de l'existence.

Ainsi, et d'abord l'Empire. Certes, les contemporains de Dioclétien et de Constantin ont bien eu le sentiment d'assister à une réorganisation radicale de celui-ci et de vivre une époque en un sens révolutionnaire : ils ont bien senti tout ce que le nouveau régime devait à l'imitation du voisin encombrant d'au-delà de l'Euphrate, l'Empire iranien de la dynastie sassanide, rival à la fois redouté et admiré. Avec le Bas-Empire, Rome est devenue une monarchie de type oriental : le souverain investi par la divinité et participant par là même en quelque façon à celle-ci (« je ne sais quoi de divin s'attache au prince... », écrira un jour Bossuet), mais exerçant son pouvoir, théoriquement absolu, par la médiation d'un appareil d'État, d'une bureaucratie (et d'une armée) aux rouages extrêmement complexes, d'où, pratiquement, une tyrannie fiscale et policière qui donne à ce nouveau régime un caractère totalitaire en un sens, peut-on hélas dire, déjà moderne du mot.

Pour mesurer la profondeur du fossé franchi, il suffît d'évoquer les images qui nous restent de ces souverains : aussi longtemps que dure le Haut-Empire — qu'il s'agisse d'Auguste, de Trajan, de Caracalla même —, les statues ou les bustes qui les représentent sont bien des portraits, c'est-à-dire des représentations réalistes, illusionnistes, quelle que soit la part faite à la stylisation idéaliste. C'est que les empereurs romains des trois premiers siècles demeuraient de simples êtres humains, en dépit de l'*aura* charismatique qui déjà ennoblissait leur fonction, et par elle leur personne. Tandis que les effigies de Constantin, de Constance et de leurs successeurs ne parviennent plus à caractériser l'individu concret que chacun a été et n'y prétendent guère : devant la statue colossale de bronze — elle mesure plus de 5 mètres —, qui se dresse aujourd'hui sur une place de Barletta dans les Pouilles, nos archéologues peinent sans réussir à percer son

anonymat; s'agit-il de Valentinien, de Théodose, de Marcien, certains autrefois descendaient jusqu'à Héraclius? Par ces figures volontiers colossales, aux traits indifférenciés, mais dont les pupilles forées transcrivent de façon saisissante le regard dirigé vers l'infini, tendu au-delà des réalités de ce bas monde, ce qui est représenté, ce qui nous est présenté, c'est moins tel ou tel empereur que la fonction impériale considérée en elle-même, le principe abstrait de la souveraineté terrestre, image et manifestation visible — « épiphanie », « théophanie » — de la souveraineté divine qui l'a investi et surélevé par là même au-dessus de la commune humanité. Les empereurs les plus fous de la Rome païenne, Caligula, Domitien, Commode, avaient bien pu se croire « dieu », mais ce n'était qu'au prix d'une certaine dilution du concept même de divinité, qui, pour ces anciens, était loin d'être univoque — après tout, ces empereurs ne faisaient que s'adjoindre aux innombrables petits dieux et demi-dieux du panthéon polythéiste; tandis que l'empereur de l'antiquité tardive se trouve refléter, de façon participée sans doute, mais bien réelle, la redoutable transcendance du Dieu unique, dont les hommes de ce temps ont appris à se faire désormais une si haute idée.

Et cependant, tout bien pesé, c'est le même empire qui se continue, et c'est précisément pour permettre à la patrie romaine de survivre et, avec elle, sa civilisation traditionnelle héritée de l'hellénisme — celle-ci est comme l'âme qui anime ce grand corps —, c'est pour sauver l'une et l'autre de l'anarchie intérieure et de l'assaut des barbares que, rassemblant leurs énergies et leurs forces, les hommes, et d'abord les souverains, de l'antiquité tardive avaient été amenés à concevoir et à réaliser cette restructuration révolutionnaire; en ce sens, les puissantes murailles dont Aurélien, dans les années 270, ceinture Rome, jusque-là ville ouverte — près de 19 kilomètres de long, 18 portes, 382 tours... —, sont bien symboliques de cette volonté de préservation, de conservation, de continuité.

Colosse de Barletta (Italie, province de Bari), un empereur du V^e^ siècle

Sous des formes et avec des modalités dont la nouveauté est certes frappante, c'est bien en effet la même civilisation qui se prolonge, s'épanouit, nullement « décadente », mais avec une vitalité retrouvée et comme renouvelée.

Venari, lauari, ludere, ridere occ est uiuere[1]

disait-on sous le Haut-Empire : « La chasse [entendez le spectacle des chasses dans l'amphithéâtre], les bains, les jeux, le plaisir, c'est cela la [bonne] vie » : cette définition de la *dolce vita* vaut encore pour les siècles qui nous occupent, même si certaines de ces manifestations ont changé de caractère. Retenons le cas majeur des jeux publics, manifestations eminentes de cette vie noble, élégante et luxueuse. Les prédicateurs des IV^e^ et V^e^ siècles ont beau reprendre la condamnation violente et radicale de leurs prédécesseurs des premières générations chrétiennes et tonner à l'envi contre l'immoralité de ces spectacles, les passions qu'ils engendrent, déplorer le gaspillage qu'ils exigent de leurs organisateurs : la religion nouvelle n'a pu réussir à devenir statistiquement dominante qu'en tolérant ces manifestations trop ancrées dans les mœurs; les foules chrétiennes continuent à s'y presser; les hauts magistrats — préteurs, consuls — continuent à les organiser dans les deux capitales, comme les notables locaux le font jusque dans les moindres cités, et cela pour les mêmes raisons : le risque de s'y ruiner s'efface devant le besoin de popularité.

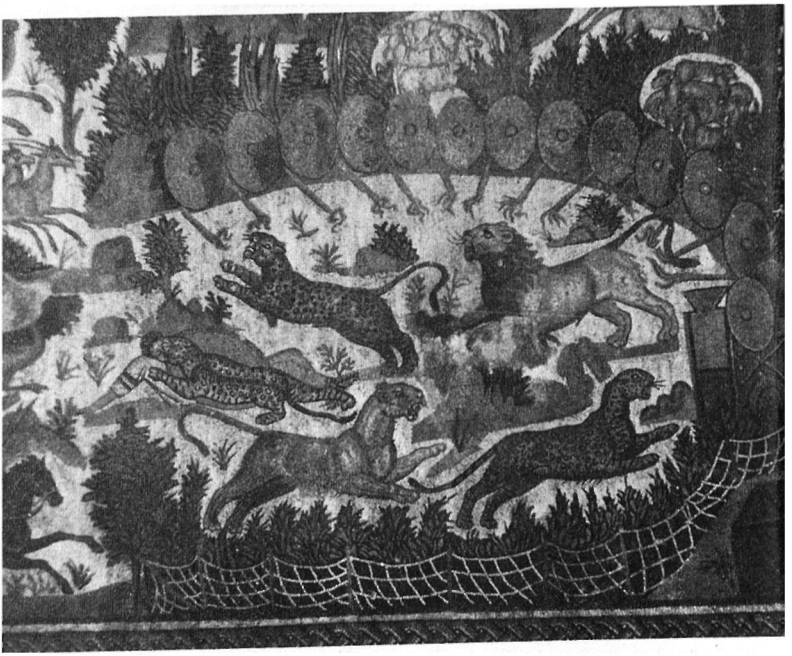
L'époque précédente connaissait quatre sortes de spectacles : ceux du stade, du théâtre, de l'amphithéâtre et du cirque; au Bas-Empire, les deux premiers disparaissent ou s'effacent : les sports athlétiques, gloire de la Grèce classique, s'éteignent au IV^e^ siècle, à quelques survivances ou reviviscences près. Le théâtre et les spectacles, de caractère à vrai dire assez peu littéraire, dont il est le siège passent au second

1. *CIL.* VIII, 17938.

plan. Au IIe siècle, au temps des Antonins, Lyon qui possédait par ailleurs le grand amphithéâtre fédéral des Gaules, au-dessus du confluent de la Saône et du Rhône, avait eu besoin de deux théâtres, l'un de 10 700 places, l'autre de 3 000; au Bas-Empire se généralise le système économique du théâtre mixte ou double, assurant à la fois les fonctions du théâtre proprement dit et de l'amphithéâtre.

Celui-ci au contraire est demeuré florissant : le Colisée à Rome est encore restauré sous Valentinien III (425-450), ses sièges affectés aux représentants de l'aristocratie sénatoriale sous le règne d'Odoacre (476-493), alors que l'Empire a nominalement disparu en Occident. Sans doute les choses ne s'y passent-elles plus toujours comme avant : les combats les plus sanglants et les plus cruels — ceux du *munus gladiatorium,* où l'homme s'opposait à l'homme jusqu'au sang et à la mort — disparaissent progressivement, plus lentement d'ailleurs qu'on ne l'a longtemps cru; une première mesure d'interdiction, prise en 325 et dictée par l'idéalisme de réformateurs chrétiens, apparaît sans lendemain; ils ne disparaissent définitivement à Rome qu'entre 434 et 438. Au contraire, la même faveur continue à entourer les « chasses », *uenationes,* où des combattants étaient opposés à des fauves; on recherchait pour cela, et on n'hésitait pas à faire venir de très loin à grands frais, des animaux exotiques, autruches sahariennes, éléphants d'Afrique et d'Asie, voire tigres venus d'Arménie ou de l'Inde. Des équipes de professionnels offraient moyennant finances leurs services aux organisateurs des jeux, un peu comme en Espagne les *cuadrillas* de *torero.*

Mais, désormais, les spectacles qui attirent le plus la passion des foules sont les courses de chars du cirque ou hippodrome. Le schéma n'en a pas varié depuis l'époque classique : la course type est celle qui oppose des chars attelés de quatre chevaux de front; le parcours en forme d'ellipse les fait tourner autour d'un axe longitudinal matérialisé par un mur bas ou *spina,* ce qui exige des virages en épingle à cheveux particulièrement difficiles et dangereux



La chasse : détail de la mosaïque du musée d'Hippone

autour de la borne qui en marque les extrémités. Bien que le public s'intéressât de très près au talent des conducteurs et aux mérites individuels des chevaux — des monuments figurés nous en conservent les noms! —, la course était disputée entre les écuries rivales, ou entreprises de courses, les « factions » qu'on reconnaissait à leur couleur; on comptait en principe quatre factions et quatre couleurs — blanc, rouge, vert et bleu —, le plus souvent réduites à deux, les deux dernières. Les partisans, *supporters* ou *fans,* de chacune de ces factions étaient groupés en associations qui se retrouvaient coude à coude sur les gradins de l'hippodrome pour encourager leur favori, associations qui finiront par jouer, notamment à Constantinople, un rôle très actif dans la vie publique, verts ou bleus regroupant telle tendance ou parti, soit politique, soit religieux.

Bien qu'on connût déjà la pratique des paris, l'intérêt matériel jouait, semble-t-il, moins de rôle que dans notre civilisation de l'argent; la passion du jeu s'étalait toute pure, passion que celles que suscitent aujourd'hui nos sports à spectacle nous permettent de comprendre quelque peu, mais on ne saurait trop en souligner l'intensité; tous les ressorts les plus secrets de la mentalité du temps étaient mis en jeu : pour assurer le triomphe de sa couleur, on recourait à la magie, voire au miracle; ainsi nous voyons un cocher chrétien, à Maïouma, le port de Gaza en Palestine, venir demander au saint ermite Hilarion de bénir son attelage, menacé par les sortilèges de son rival païen. Chez les plus subtils des intellectuels du temps, ces passions archétypes se paraient d'interprétations savantes de nature astrologique : le cirque devient le symbole du cosmos, le parcours circulaire reproduit le cercle de l'année, chaque course compte 7 tours comme la semaine a 7 jours, les grandes fêtes 24 courses comme le jour 24 heures; la couleur des factions évoque les éléments du monde, les saisons, voire les dieux; ainsi la faction verte, le printemps, la terre et ses fleurs, la déesse Vénus.....

Comment s'étonner de la place qu'occupent, dans l'art de cette antiquité tardive, le cirque et les chevaux, thèmes favoris tour à tour traités de façon réaliste ou symbolique. Ces spectacles, ces jeux demeurent bien l'une des composantes essentielles de la vie civilisée, de la vie romaine. On les voit résister aux bouleversements dus aux invasions barbares. Au moment de la terrible catastrophe qui frappe Rome en 410, saint Augustin nous montre les réfugiés, à peine échappés au péril et heureusement parvenus dans la tranquille Afrique, se hâter de demander le programme des spectacles et se passionner au théâtre pour les jeux des histrions; Salvien nous montre la noblesse de Trêves, au lendemain d'un troisième pillage de la ville par les Germains (vers 420), alors que l'ordre romain est à peine et précairement rétabli, réclamer aux autorités la reprise des courses du cirque[1]. Lorsque les rois barbares chercheront à se donner l'illusion qu'ils continuent ou restaurent quelque chose de la vie urbaine et de ses raffinements dans les royaumes qu'ils se sont découpés dans la partie occidentale de l'Empire, nous les verrons aussitôt s'occuper à rétablir eux aussi les jeux accoutumés. Ainsi, pour ne parler que de la Gaule : à Arles, Théodebert de Metz (534-548), Chilpéric (561-584), à Soissons et Paris. Il ne paraît pas inutile de s'arrêter quelques instants sur cet aspect si caractéristique de la civilisation de l'antiquité finissante.

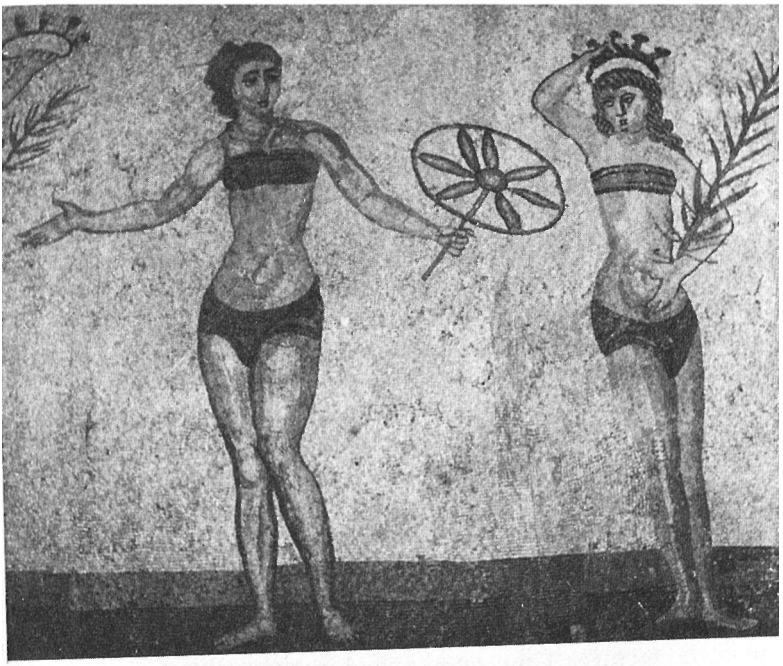
1. Salvien, *De gubern. Dei,* VI, 15, (85), p. 416 Lagarrigue.

La passion des jeux

« Les démons prennent plaisir aux cantiques de vanité, aux spectacles stupides et aux obscénités des théâtres, à la folie du cirque, à la cruauté de l'amphithéâtre, aux conflits passionnés — disputes, bagarres — qui, poussés jusqu'à la haine, opposent les gens à propos de ce pestiféré : un mime, un histrion, un pantomime, un cocher, un ' chasseur ' [c'est-à-dire, on l'a vu, un gladiateur combattant contre les fauves]. S'y abandonner, c'est offrir de l'encens aux démons dans vos cœurs. » C'est un prédicateur chrétien qui parle — saint Augustin[1] —, mais sa diatribe atteste bien l'intensité des passions soulevées par les jeux en même temps qu'elle nous fournit un inventaire presque complet de leurs diverses catégories.

Oubli caractéristique : il n'est pas question du sport athlétique. Celui-ci n'avait pas cependant complètement disparu mais, très tôt miné par les ravages du professionnalisme qu'à notre tour nous connaissons bien, ces concours qui, dans l'ancienne Grèce, avaient constitué la base de l'éducation libérale ne sont plus que matière à spectacles. Qu'on ne s'y trompe pas : les dix jeunes filles en bikini de la célèbre mosaïque de Piazza Armerina ne sont que des athlètes pour la montre. Leur quasi-nudité ne sert qu'à donner plus de piquant à leur exhibition équivoque en sous-vêtements. La ressemblance toute fortuite avec nos maillots de bain deux-pièces ne doit pas aiguiller l'imagination du spectateur moderne vers la notion de jeux nautiques; les scènes représentées sont bien celles de la gymnastique clas-

1. Augustin, *Serm.* 198, 3, *PL.* 38,1026.



Les jeunes filles en bikini, mosaïque de Piazza Armerina

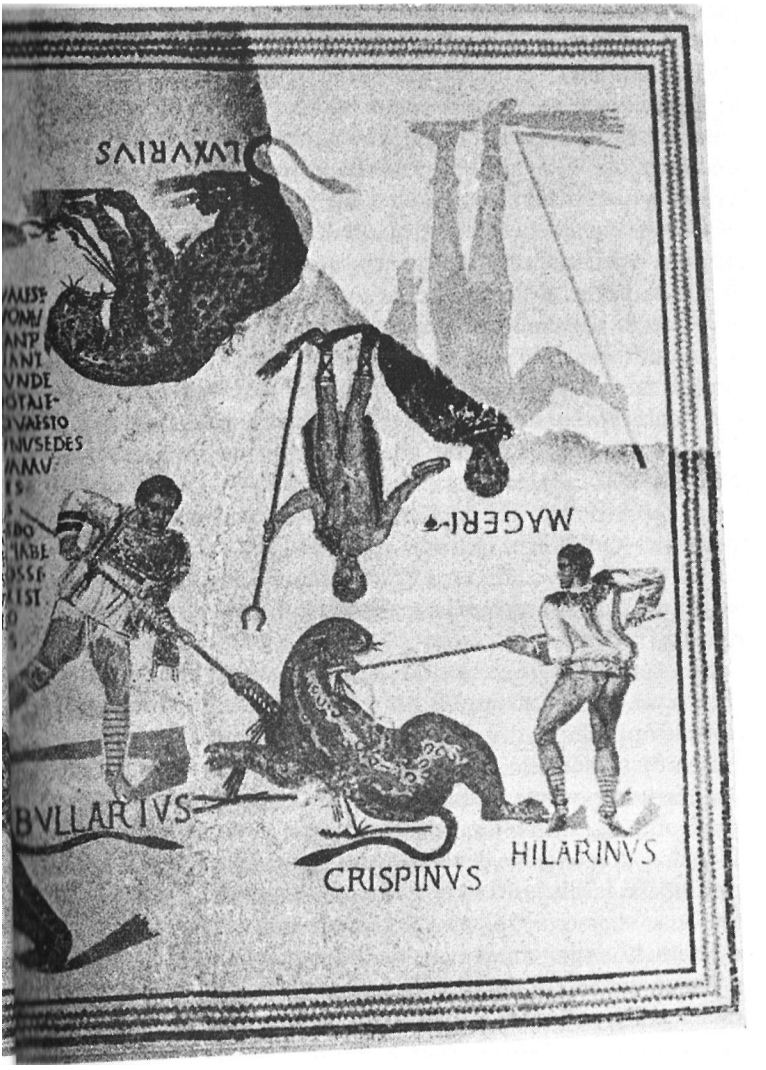
sique : saut en longueur (haltère aux poings), lancement du disque, course à pied, jeu de balle, couronnement du champion...

L'art de l'histrion appartenait au théâtre, représenté par les deux genres de la pantomime, dégénérescence du théâtre lyrique, avec ses *cantica,* et du mime, comédie réaliste où dominait tour à tour érotisme ou sadisme.

Si tant d'inscriptions et de mosaïques retrouvées, notamment en Afrique, ont conservé le souvenir des chasses de l'amphithéâtre ou des courses de l'hippodrome, c'est que les riches mécènes — hauts fonctionnaires (on ne peut plus parler de magistrats sous ce régime monarchique) ou dignitaires municipaux — qui en avaient assumé les frais avaient voulu par ces monuments durables éterniser la gloire éphémère que leur avait value leur générosité souvent ostentatoire. Écoutons encore un sermon qui s'en prend aux ravages de la vanité : « Au moment où vont s'ouvrir les jeux, le généreux organisateur qui a invité toute cette foule fait son entrée au théâtre; immédiatement tous se lèvent de leur siège et, comme d'une seule bouche, lui font une ovation spontanée; unanimement ils l'appellent un bienfaiteur public, un protecteur de la cité, et étendent vers lui leurs mains... L'organisateur des jeux s'incline à son tour et par ce geste remercie la foule ; il gagne son siège au milieu des acclamations répétées des spectateurs dont chacun voudrait être à sa place et mourir, au moment même, de plaisir[1]... » C'est saint Jean Chrysostome qui parle ainsi, et nous sommes à Antioche, la capitale de l'Orient syrien; mais les choses ne se passaient pas autrement dans les petites cités, comme le montrent les textes qui accompagnent la mosaïque de Smirat en Byzacène, le Sahel tunisien; elle ornait la demeure d'un notable local, un certain Magerius, et commémorait une « chasse » au léopard qu'il avait offerte à ses concitoyens en utilisant les services d'une équipe de

1. Chrysostome, *De inani gloria,* 4-5, p. 76-78 Malingrey.

ROMANVS
AMERTINVS
PERCVRIONEM
DICTVM·DOMI
NIMEIVT
TELLGENI
PROLEOPARDO
MERITVMHA
BEANTVESTRI
FAVORISDONA
TEELSDENARIOS
QVINGENTOS
MAGERI
SPITTARA
VICTOR



Au musée de Sousse
mosaïque de Smirat

gladiateurs, les Telegenii. Le texte de droite nous fait connaître, tel un procès-verbal, les réactions de la foule : « Acclamations : Que, de ton exemple, les mécènes à venir apprennent ce qu'est un spectacle! Que ceux du passé en entendent l'écho [manière d'insinuer, comme le dit une autre dédicace, qu'il avait surpassé le souvenir laissé par ses prédécesseurs]. Qui en a offert un pareil? Et quand? Ta générosité égalera celle des questeurs de Rome [ces fastes de sous-préfecture sont comparés aux jeux de la capitale]. A toi de payer. » Le texte continue : « Magerius paie. » Il paie même beaucoup plus que promis : l'annonce faite par le héraut municipal, que contient le texte de gauche, n'avait promis aux Telegenii que 500 deniers par léopard; or le serviteur représenté au centre du tableau apporte sur un plateau 4 sacs — un pour chaque fauve tué — portant le chiffre 1000 : généreux, Magerius a doublé la somme! L'enthousiasme éclate : « Ça, c'est être riche, ça, c'est être puissant! Qu'ils quittent l'arène avec leurs sacs M » Des textes parallèles contiennent des acclamations analogues : « Il n'y a que vous pour faire ça! » *Haec uos soli!* « Il n'y a que toi! » *Unus tu*[2]!

Sur cette mosaïque, les Telegenii, grâce à leur maîtrise technique, ont triomphé, semble-t-il, sans dommages; mais s'opposer à des fauves impliquait des risques, et le plaisir du spectacle comportait — consciente ou inconsciente — une composante sadique, comme la tauromachie espagnole où nul n'est jamais sûr que le *torero* sortira sans blessure. Cependant, les mêmes raisons humanitaires qui ont amené la disparition des combats de gladiateurs ont agi sur les « chasses » qui, toujours dangereuses, en sont venues à être moins sanglantes : des documents comme le diptyque d'ivoire du consul Anastasius nous font assister à un spectacle qui se rapproche davantage de nos courses landaises

1. A. Beschaouch, *C. R. Acad. Inscr.,* 1966, p. 136-138.
2. *Ibid.,* p. 141.

ou provençales que de la *corrida* espagnole. On le voit, le bestiaire cherchait moins à mettre à mort son adversaire qu'à exécuter autour de lui de véritables numéros d'acrobatie : sauts à la perche, esquives (des portes ménagées à cet effet lui permettaient de gagner un couloir de sécurité comme le *callejón* de nos *plazas de toros;* on en voit même se hisser au moyen d'une corde passée dans une poulie à l'intérieur d'un panier hérissé de piquants qui le mettaient hors de danger), à moins qu'un autre « chasseur » n'arrête au lasso l'élan de l'animal.

Le gros problème pour les organisateurs de chasses (les producteurs comme on dit aujourd'hui dans le monde du cinéma) était de se fournir, en temps utile, d'un nombre et d'une variété suffisants de bêtes exotiques en bon état : d'où des expéditions qui étaient devenues si normales qu'elles pouvaient servir de manœuvres pour l'armée. Notre mosaïque d'Hippone se trouve fort exactement commentée par un texte curieux de Julius Africanus, un architecte et encyclopédiste chrétien (écrit vers 230) : « Lorsque le général, voulant faire un exercice avec ses troupes, aura décidé d'entreprendre une chasse, il amène toute son infanterie en tenue de guerre. Par avance, les dépisteurs de grands fauves ont indiqué le but de l'expédition, l'endroit où gîte un lion [nous sommes sans doute sur les frontières barbares de l'Empire]. Une fois arrivés après une marche silencieuse, les soldats se rangent en cercle homme contre homme; puis ils se protègent de leurs boucliers qu'ils imbriquent comme les tuiles d'un toit. Les trompettes se mettent à sonner très fort, et les hommes poussent un grand cri. Effrayé, le fauve surgit de son repaire, mais, lorsqu'il aperçoit le mur que forment les soldats et les torches enflammées qu'ils brandissent (car ils en portent une au lieu de lance), alors il se calme et s'arrête sans franchir la masse des boucliers. A l'endroit où la pente du terrain est la plus favorable, on amène un piège sur lequel on dispose une vaste cage, grande ouverte, contenant un chevreau. Puis, passant derrière le lion, des

soldats revêtus d'une cuirasse l'excitent de leurs cris, tout en frappant avec des baguettes sur des peaux entières de cuir très sec. L'animal, effarouché par le bruit, le spectacle et les cris, s'en va en courant vers la cage, cependant que les soldats établis derrière le piège se sont couchés et restent ainsi invisibles pour le fauve, et que les gens postés de part et d'autre de la cage se tiennent retranchés derrière de grandes planches. De cette façon il est pris justement par où il comptait s'enfuir[1]. »

La même scène se retrouve — malheureusement mutilée — sur la mosaïque de la grande chasse de Piazza Armerina qui consacre cependant la plus grande partie de son vaste tableau à l'embarquement et au transport des animaux, ce qui ne posait pas de moindres problèmes et méritait donc d'être immortalisé au même titre que la capture proprement dite.

On aura remarqué sur la mosaïque de Smirat que le nom de chacun des chasseurs professionnels est soigneusement indiqué, et pareillement celui des léopards : en Provence aussi, les plus populaires des taureaux de Camargue sont aujourd'hui encore pourvus de surnoms expressifs. Il en était de même des chevaux qui faisaient triompher au cirque la couleur de leur faction, comme le montrent les mosaïques de Gérone, de Barcelone ou de Carthage ; nous possédons de la sorte plusieurs centaines de noms de chevaux grâce à des monuments de caractère beaucoup moins artistique, les tablettes d'exécration en plomb sur lesquelles étaient gravées des formules magiques destinées à assurer la défaite d'un cheval (ou d'un cocher) redouté, tablettes qu'on allait, pour mieux assurer la complicité des puissances des ténèbres, enfouir dans un tombeau. Les hommes de l'antiquité tardive, nous le verrons, étaient comme obsédés par les forces mystérieuses de l'univers invisible; d'où leur goût pour les sciences occultes. La passion du cirque ne manquait pas d'y recourir.

1. Julius Africanus, *Cestes* VII, 1, 14, p. 151 Vieillefond.

Sur la scène d'hippodrome du diptyque de Brescia — si précieuse par ailleurs grâce au réalisme de sa représentation : l'axe central, ou *spina,* formé d'un obélisque importé d'Egypte avec ses hiéroglyphes, flanqué de trophées et, à ses extrémités, les bornes qu'il fallait, à grand-peine, contourner —, on remarquera que la croupe du cheval du registre inférieur à gauche est frappée du monogramme f qui à la fois symbolisait et, par sa valeur augurale, promettait la victoire : il combine les initiales des mots *p(alma) e(t) l(aurus),* « la palme et la couronne de laurier » qui récompensaient le cocher vainqueur.

La popularité des conducteurs de chars portait les foules de ce temps aux mêmes manifestations délirantes d'enthousiasme dont notre société de consommation accable les acteurs de cinéma ou les « idoles » de la chanson. Les émeutes les plus violentes qui ont ébranlé la structure même de l'Empire, et cela sous le règne des plus grands parmi ses empereurs, ont été suscitées par les passions frénétiques qu'alimentaient les courses de l'hippodrome : ainsi sous Théodose, en 390, l'affaire de Thessalonique — un cocher trop populaire emprisonné pour mauvaises mœurs —, bilan de la répression : 7 000 morts; en 532 sous Justinien, à Constantinople, la sédition Nika *(Nika,* « sois vainqueur », l'acclamation favorite des supporters) — la police pour être impartiale voulut faire pendre avec égalité un bleu et un vert —, révolte qui souleva bientôt des remous si profonds que le trône faillit chanceler : il fallut toute l'énergie farouche de Theodora (« la pourpre ferait un beau linceul ») pour que Justinien se cramponnât au pouvoir; cette fois aussi, la répression coûta des milliers de morts.

La nouvelle religiosité

Si importante que soit la place qu'occupent dans la vie, et donc dans l'art, de la basse antiquité ces aspects ou éléments profanes, il reste que la caractéristique majeure de cette époque est bien le rôle de premier plan que jouent désormais les problèmes religieux : le triomphe du christianisme, qui devient au cours du IV[e] siècle la religion dominante du monde romain — dominante statistique autant qu'idéologique — n'en est que la manifestation la plus éclatante. Il ne faut pas l'isoler, ni, à plus forte raison, réduire le problème à celui des étapes successives de l'avance progressive du christianisme face aux persécutions ou aux résistances rencontrées, car les diverses formes de paganisme contre lesquelles la religion chrétienne a eu alors à combattre participaient elles aussi à la même atmosphère spirituelle : ce qui fait question entre païens et chrétiens de l'antiquité tardive, c'est la vérité de leurs choix respectifs, mais non la conception générale de la vie, de l'homme et du monde.

Sans être en tout point identique chez les uns comme chez les autres, celle-ci se présente chez tous avec tant de traits communs qu'on peut parler d'une même mentalité, caractéristique du temps — unité des formes de pensée et de sensibilité qui apparaît avec évidence lorsqu'on oppose l'antiquité tardive aux périodes de l'histoire qui l'avaient précédée.

Nous avons proposé de la définir par le terme de « nouvelle » religiosité. Lorsqu'on les considère du point de vue de l'histoire des religions, les quinze ou dix-sept siècles que nous regroupons sous l'étiquette (qui oserait dire le concept?) d'antiquité classique se rassemblent en trois périodes bien distinctes quant à leurs caractéristiques générales, s'il

est comme toujours un peu artificiel de leur attribuer des limites chronologiques précises; nous l'avons souligné en passant, l'objet historique a une structure polyphonique et, à la même époque, dans les mêmes esprits — on l'a bien vu dans le cas de Cicéron —, se superposent un thème dominant, l'écho encore perceptible du thème en voie de récession et une première ébauche de celui qui, plus tard seulement, s'affirmera au premier plan.

Lorsque la civilisation grecque apparaît au sortir des temps obscurs où s'est engouffrée l'Hellade mycénienne (et de même quand Rome commence à émerger des brumes de ses origines), nous sommes confrontés à une humanité, certes déjà très évoluée, mais qui se révèle profondément religieuse. Pour les hommes de cette lointaine époque, le sacré est partout — voyez le début du *Phèdre* de Platon —, dans l'eau fraîche de l'Ilissos, le platane près de la source, le chœur des cigales, le vent du nord. Sacrés le seuil de la maison, le foyer domestique, celui de la cité. Dans la vie de chacun, tous les moments importants — de la naissance à la tombe —, tous les actes de la journée sont sacralisés par quelque rite; pareillement, c'est par un culte commun que se manifeste le lien social qui regroupe les hommes, de la famille à la cité : chaque famille avait sa religion domestique, chaque cité sa religion nationale, ses héros et ses dieux protecteurs. Le titre de l'œuvre classique de Fustel de Coulanges nous fournit un terme approprié pour désigner cette première phase : ce fut bien — en Grèce comme à Rome, la première Rome républicaine, celle qui va jusqu'aux guerres puniques — l'âge de la *cité antique,* où l'homme réalise son être par son insertion dans le cadre poliade (Aristote définira encore l'homme comme *zôon politikon,* l'être vivant dont le caractère spécifique est de vivre en cité, comme pour les abeilles l'essaim, la harde pour les cerfs).

La période hellénistique qui lui succède n'est pas une simple continuation, une imitation plus ou moins fidèle de

la précédente; elle se présente avec des caractères propres. C'est un autre univers mental. Certes, la cité existe toujours dans le monde méditerranéen, mais elle s'est dégradée au simple niveau municipal; le cadre trop vaste et en quelque sorte flottant de l'Etat ne l'a pas remplacée, et désormais c'est le problème de l'homme, de la personne humaine qui passe au premier plan.

Les historiens de l'ère libérale, qui jugeaient cette seconde antiquité en utilisant les canons de la première, ont trop dédaigneusement parlé de l'individualisme hellénistique; il suffit de dire mieux : le personnalisme, et les choses, du coup, deviennent plus claires. Nous pouvons faire commencer la civilisation hellénistique dans le monde grec avec la victoire de Philippe de Macédoine à Chéronée (338 av. J.-C.) qui sonne le glas de l'autonomie et de la liberté des cités grecques; elle s'étend à tout le Proche-Orient avec l'épopée d'Alexandre; Rome, plus tard développée et par suite encore fidèle à l'éthique de la cité quand les Grecs en étaient déjà sortis, assimile et adopte la civilisation de ces derniers; à partir du II[e] siècle av. J.-C, l'unité culturelle du monde méditerranéen est chose faite : il n'y a plus qu'une seule civilisation, la *hellenistisch-römische Kultur,* dont la riche unité s'accommode parfaitement d'une dualité de *faciès* — Orient grec, Occident latin.

Sur le plan religieux, cette période hellénistique qui se prolonge pendant tout le Haut-Empire — les trois premiers siècles de notre ère — apparaît, par rapport à la précédente, comme beaucoup plus profane. Les dieux de la cité sont tombés à Chéronée avec la cité elle-même; combien significatif l'hymne dédié par les Athéniens à leur « libérateur » de 307, Démétrios Poliorcète :

> Car les autres dieux, ou bien sont là-bas très loin,
> Ou n'ont pas d'oreilles,
> Ou n'existent pas, ou ne se soucient nullement de nous.
> Mais toi nous te voyons, tu es là,

Tu n'es ni de bois ni de pierre, tu es bien réel.
Nous te prions donc, toi,
Et d'abord accorde-nous la paix, ô très cher,
Car tu es le Seigneur, toi[1] !

Le développement du culte des souverains n'est qu'une des manifestations de ce grand désarroi, comme celui de la *Tykhè,* de la Fortune maîtresse de la destinée incertaine des collectivités comme des personnes. Certes, toute vie religieuse ne disparaît pas, mais sous des survivances formelles qui ne doivent pas faire illusion et malgré bien des contradictions apparentes (toujours la structure polyphonique de l'histoire!), l'homme hellénistique se révèle comme beaucoup moins sensible aux valeurs proprement religieuses. Le thème dominant de l'époque est maintenant celui de la poursuite du bonheur; l'horizon se limite aux dimensions de la vie humaine dans ses limites terrestres, de la vie présente. C'est la culture, *paideia,* qui est considérée comme le bien, la valeur suprêmes. Des raffinements de la vie civilisée, le vulgaire ne retient que la poursuite de plaisirs plus ou moins grossiers; les âmes plus raffinées demandent à la philosophie le secret d'une sagesse austère — celle d'Épicure n'est pas moins ascétique dans ses conséquences vécues que celle de ses rivaux stoïciens. Sans qu'on puisse parler d'une sécularisation aussi radicale que celle de l'Occident moderne, il y a bien dans la civilisation hellénistique comme une éclipse, ou du moins un affadissement, du sens du sacré.

Par opposition à cette *Verweltlichung,* l'antiquité tardive nous apparaît comme une autre période où l'homme méditerranéen se pense avant tout comme un homme religieux. Ce nouveau thème, qui prélude *pianissimo* dès le I^er^ siècle de notre ère, s'enfle progressivement, se précise nettement au m" et devient dominant avec le Bas-Empire du iv^e^ siècle. De

1. Ap. Athénée, *Banquet,* VI, p. 253 f Casaubon (Jacoby, *FGH.* IIA, p. 141-142, n° 13).

nouveau, les préoccupations religieuses passent au premier plan de l'existence : comment s'étonner dès lors que l'art de ce temps redevienne avant tout un art du sacré?

Cette seconde religiosité, disions-nous, est bien, d'autre part, une religiosité nouvelle : ce n'est pas une renaissance ou résurgence de la première — disparue et comme enfouie sous l'épaisseur des siècles écoulés entre-temps (l'écran de la période d'incroyance hellénistique est si opaque que nos savants peinent à interpréter les textes et monuments qui nous documentent sur le paganisme primitif : saurons-nous jamais, par exemple, redécouvrir les valeurs proprement religieuses que, dans l'ancienne Grèce, avaient possédées à l'origine les jeux athlétiques?). Parmi les idées maîtresses qui ont animé l'histoire de notre antiquité tardive et inspiré son art, il en est une qui s'impose d'abord à l'attention : c'est l'idée de Dieu, qui envahit alors le monde méditerranéen.

Nous écrivons Dieu avec une majuscule — cette majuscule que l'athéisme soviétique refuse au mot russe correspondant — pour signifier qu'il faut entendre le mot au sens que, juifs, chrétiens et musulmans, nous avons appris à lui donner. L'ancienne religiosité connaissait le divin, non Dieu — *to theion* au neutre, et non *ho Theos* avec l'article masculin et, si l'on peut dire, un *thêta* majuscule : Dieu unique, transcendant, un Absolu mais qui est cependant personnel — qui, dans sa toute-puissance, son éternité, son immutabilité radicale, inspire non seulement l'adoration mais l'amour, parce qu'il est lui-même plein d'amour et de miséricorde pour les hommes, *philanthrôpos.* Sans doute ne faut-il pas minimiser dans cette révolution l'apport de la réflexion philosophique des Grecs qui avait abouti à la notion d'un Dieu unique, mais avec quelle obscurité (l'Idée du Bien chez Platon), quelle insuffisance (le premier moteur chez Aristote, objet d'amour mais à qui sa perfection même interdit d'aimer), ou quelle ambiguïté (le Zeus du panthéisme stoïcien qui ne s'arrache pas à l'immanence); l'histoire comparée

des religions l'atteste : l'idée de Dieu s'est répandue dans le monde romain à partir de l'Orient sémitique, peut-être faut-il dire qu'elle est une idée spécifiquement juive — le croyant l'estimera révélée.

Quel contraste avec l'abâtardissement, la dégénérescence, qu'avait subis la notion de divinité dans le contexte de la civilisation hellénistique, où, aidée sans doute par la généralisation, on peut dire le caractère presque banal, de l'héroïsation, la possibilité d'assimiler l'homme à un dieu — impensable dans l'ancienne religiosité — était devenue chose courante (qu'on songe à l'épisode étonnant des Actes des Apôtres où l'on voit Paul et Barnabe pris par les Lycaoniens, celui-ci pour Zeus, celui-là pour Hermès) — chez les romanciers, un thème de madrigal (devant un joli garçon, on s'écrie : « C'est un dieu! », et, pour souligner la beauté de la jeune héroïne : « Une vraie déesse! »).

Certes, dans les milieux païens, le vieux polythéisme survit, quoique, précisément à cause de son caractère archaïque, il soit maintenant, peut-on dire, en porte à faux. Le monothéisme réussit à s'accommoder de la coexistence d'une multiplicité de cultes grâce à un double effort d'interprétation; ou bien on pratique l'assimilation, l'identification par équivalence : sous des noms divers c'est partout le même Dieu. D'où ces dédicaces synthétiques : « Unique est Zeus, Sarapis [ou Mithra], Hélios, maître invisible du monde! » Isis l'Égyptienne est aussi la *Luna* des Latins, Demeter, Aphrodite, Héra, Sémélé chez les Grecs, Astarté en Phénicie, Atargatis en Syrie, Amaïtis en Iran; déesse « aux dix mille noms », elle revêt la puissance de tous les dieux, *Isis panthea.*

Ou bien on établissait entre les diverses divinités une hiérarchie qui permettait de les subordonner au Dieu suprême : ainsi le « Soleil invaincu », autour duquel Aurélien cherchera à organiser une religion d'État, acceptable et commune à tout l'Empire. Mais, si grand qu'il soit, « le plus grand parmi les dieux du ciel à qui tous cèdent le pas comme à leur souverain », le Soleil n'est encore qu'un dieu visible,

médiateur entre les hommes et le Dieu suprême, le Dieu trop grand pour recevoir un nom — Dieu tout court. Par l'intermédiaire de ces dieux subalternes, écrit un païen de la fin du IV[e] siècle, « nous vénérons et adorons le Père commun de mille manières, d'accord dans notre désaccord », *concordi discordia...* Conception d'autant plus facile à admettre pour les hommes de ce temps que leur conception de l'univers — conception « mythique » pour parler comme Rudolf Bultmann — faisait une large place, à côté des réalités visibles, à toute une hiérarchie d'êtres invisibles, de puissances, les unes bonnes, les autres malfaisantes, hiérarchie à l'intérieur de laquelle les diverses divinités du panthéon classique pouvaient tout naturellement venir s'insérer.

Si maintenant nous envisageons les choses non plus à partir de Dieu mais du point de vue de l'homme, cette religiosité nouvelle se caractérise par l'importance croissante attachée à l'au-delà, à la vie d'outre-tombe, à la vie éternelle : foi dans cette autre vie, espérance qu'elle sera heureuse, préoccupation anxieuse de l'obtenir comme telle — le salut. Il est significatif que le mot latin *salus,* qui à l'origine, dans cette langue de paysans solidement attachés aux réalités les plus concrètes qu'étaient les anciens Romains, désignait tout simplement la santé physique, en soit venu sous la plume des écrivains chrétiens à désigner normalement le salut éternel. A prendre les choses en gros (car, bien entendu, la polyphonie historique superpose à tout instant bien des voix diverses), quelle opposition, ici encore, avec les deux périodes précédentes de l'antiquité!

Bien sûr, tant de croyances, tant de rites divers nous en apportent la preuve; jamais, dans leur ensemble, les peuples méditerranéens n'ont vraiment cru que tout s'arrêtait avec la mort; mais combien crépusculaire, combien incertaine et vague apparaissait la vie des ombres, des mânes dans l'Hadès, le Shéôl des Hébreux, les Enfers. Pour la période la plus ancienne, écoutons Homère dans l' *Odyssée* — Homère l'éducateur de l'Hellade : comme Ulysse en visite au pays

des morts s'émerveille de voir la foule des ombres s'écarter respectueusement devant celle du grand Achille, le héros réplique : « Je préférerais bien, valet de ferme, servir chez le plus pauvre des maîtres que de régner en souverain sur tous ces morts... »

Et que dire des hommes de l'ère hellénistique : quelque effort que les philosophes aient dépensé à la suite de Platon pour établir le fait consolant de l'immortalité de l'âme, c'est le plus souvent d'un ton indécis, sous une forme hypothétique, qu'on ose, sans trop appuyer, évoquer cette espérance fragile : « Peut-être, si du moins les Sages ont dit vrai, il y a quelque part un dieu qui nous recevra un jour..., si du moins les âmes délivrées du corps survivent et qu'elles connaissent alors un sort plus heureux..., s'il est un asile pour les mânes des hommes vertueux, si les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps... »

Il en est désormais tout autrement : à la brève lumière de l'existence terrestre dont nous parlait Catulle, *breuis lux,* s'oppose maintenant *lux perpétua,* la lumière éternelle, comme l'aspect paradoxalement le plus réel, le plus important à coup sûr de l'existence humaine. D'où la place centrale qu'occupe désormais la préoccupation du salut. Le renversement de perspectives se traduit de bien des manières; ainsi dans l'attitude prise à l'égard des morts prématurés, des enfants enlevés à peine nés (et, vu ce qu'était la mortalité infantile, c'était là, hélas, un problème quotidien). Dans l'ancien paganisme, ils étaient non seulement une occasion de souffrance mais un objet de terreur : ces êtres qui n'étaient pas morts à leur heure, à qui la mort avait fait violence, étaient redoutés comme des fantômes maléfiques, qui, jaloux des vivants plus heureux, s'efforçaient de leur nuire. Maintenant au contraire, sûrs de l'immortalité, les hommes de l'antiquité tardive sont plus sensibles au sort privilégié que l'innocence de ces petits êtres, qui n'ont pas eu le temps de connaître le péché, ne peut manquer de leur avoir assuré auprès de Dieu, « dieux » eux-mêmes disent les païens :

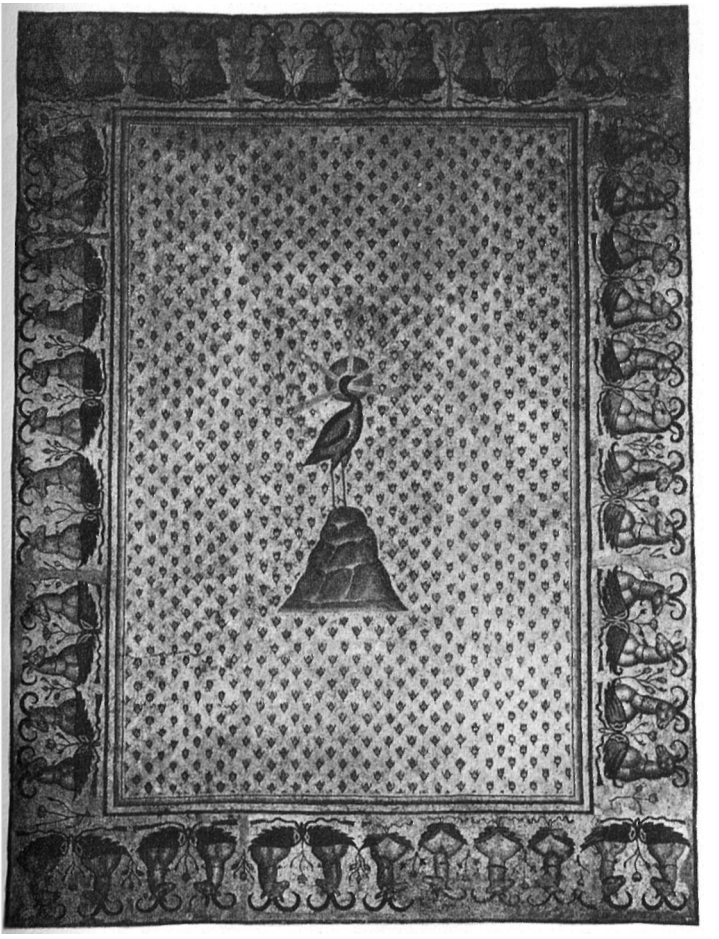
une épitaphe de Smyrne nous montre les parents invoquant leur enfant disparu comme un « dieu secourable »; l'enfant qui n'a pu pécher est reçu parmi les saints, proclament les chrétiens : *sine peccato accedens ad sanctorum locum*[1].

Païens et chrétiens s'opposent sans doute sur bien des points : l'âme est-elle une étincelle divine, une parcelle de la substance même de Dieu, ou, au contraire, créature? Le problème du corps, surtout se pose avec acuité : la foi dans la résurrection sera une pierre d'achoppement pour les païens, dès les premiers jours, comme on le voit par l'accueil fait au discours de Paul sur l'Aréopage d'Athènes, et jusqu'au temps des derniers païens, de ces philosophes néoplatoniciens d'Athènes que Justinien réduira au silence ou à l'exil. Mais ces divergences n'altèrent pas une large communauté de vues : pour tous, l'homme — son âme seule ou son corps aussi, laissons le débat ouvert —, venu de Dieu, est fait pour Dieu.

Il faut souligner ici comment se relient l'une à l'autre et se trouvent mutuellement impliquées ces deux notions du Dieu personnel et de la vie éternelle. Il est remarquable que cette relation essentielle ait été déjà clairement dégagée par Plutarque, l'un des premiers chez qui nous pouvons percevoir l'ébauche de cette mentalité nouvelle, encore incertaine et comme balbutiante, dissimulée sous les survivances formelles de l'ancienne religiosité (Plutarque fut prêtre d'Apollon dans le vieux sanctuaire de Delphes) et sous la mentalité commune aux lettrés hellénistiques (nous sommes à l'apogée du Haut-Empire : Plutarque est né en 46 sous l'empereur Claude et meurt vers 126 sous Hadrien). Peut-on concevoir, dit-il en substance — quelle mesquinerie, quelle futilité! —, qu'un Dieu éternel s'occupe de nous si, selon le vers fameux d'Homère, nous passons comme les feuilles des arbres, s'il n'y a rien en nous qui soit solide et durable! En un mot : si Dieu nous aime, il nous veut

1. *ICVR. n.s.* (II), 6178 (Diehl 2155).

immortels comme lui. Sans le savoir, Plutarque ici faisait écho à la parole de Jésus qui, défendant la résurrection contre les Sadducéens, invoque le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, « non pas Dieu des morts, mais Dieu des vivants ».

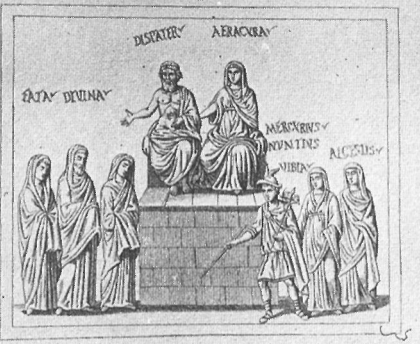


Le phénix, mosaïque trouvée près d'Antioche

3

BONORVM IVDICIO
VIRTVS
INDVCTIO
ANGELVS BONVS
VIRTVS

2


DISTATIO
AERACVRA
FATA DIVINA
MERCVRIVS
IVVENTVS
ALCIDIVS
VIRTVS

1

PTIO VIRTVS
IVDISCENSIO

4

SEPTE PTIO
VINCENTIVS SACERDOS

De l'art païen à l'art chrétien

Si grande était l'analogie qui reliait les conceptions et la sensibilité religieuses des différentes croyances entre lesquelles se partageait la société romaine de l'antiquité tardive que, tout naturellement, les mêmes thèmes artistiques, les mêmes schèmes iconographiques ont pu être tour à tour utilisés par les artistes au service de l'une ou de l'autre. Souvent, seul le contexte permet de déterminer quelle forme particulière de religion telle ou telle scène avait voulu illustrer. Ainsi, par exemple, voici une petite « catacombe », un cimetière souterrain du début du IV[e] siècle, dégagé aux portes de Rome sur la Via Appia; tombes chrétiennes et païennes y voisinent; l'une d'elles a reçu la dépouille d'un prêtre du grand dieu phrygien Sabazios — quelquefois assimilé au Dieu des Juifs par une confusion verbale avec le Seigneur Sabaôth — et de sa femme Vibia.

Des quatre fresques qui décorent l'*arcosolium* qui la surmonte, trois sont consacrées à celle-ci. Leur caractère païen n'est pas douteux : à gauche, on voit Vibia enlevée par le dieu des morts et introduite aux enfers par Hermès, le dieu conducteur des âmes. La scène supérieure nous montre le même Hermès amenant Vibia devant le tribunal imposant que président Dispater, le Pluton latin, et sa compagne, Sa Seigneurie Héra; au moment d'affronter les juges, les Destins divins, Vibia est accompagnée d'une avocate, la noble figure d'Alceste, l'héroïne du dévouement conjugal. La fresque principale réunit deux scènes : à gauche, 1' « Introduction » de Vibia, qui, conduite par son Bon Ange, franchit la porte du séjour des bienheureux; celui-ci est

Hypogée de Vibia, vue d'ensemble ; dessins au trait
catacombe de la Via Appia

représenté par une scène de banquet : Vibia y siège au centre d'un groupe d'élus « déclarés Bons par le Jugement »; leur divan arrondi est dressé dans un jardin fleuri où deux personnages paraissent jouer aux dés.

Or ces trois mêmes scènes apparaissent également dans les fresques chrétiennes d'autres catacombes romaines; ainsi celles de Calliste, de Priscille, de Pierre-et-Marcellin, ont conservé plusieurs scènes de banquet traitées de façon très analogue à la précédente. On discute sur leur signification précise : représentation réaliste de ces banquets funéraires ou *refrigeria* dont les premiers chrétiens avaient conservé l'usage (les Pères de l'Église, saint Ambroise, saint Augustin, lutteront contre ces coutumes d'origine païenne qui n'allaient pas sans excès), évocation symbolique du repas eucharistique (la présence de corbeilles — quelquefois très précisément au nombre de 7 — est un rappel du miracle de la multiplication des pains que l'Évangile de Jean met directement en rapport avec l'institution du sacrement), ou bien plutôt banquet céleste, expression symbolique du bonheur éternel? La discussion est un peu vaine, car ces symbolismes peuvent se superposer, et les deux premiers impliquent nécessairement une composante eschatologique et contiennent donc déjà la substance du dernier.

Une fresque de la catacombe de Domitille nous montre la défunte, Veneranda, conduite, évidemment au séjour céleste, par sa patronne la martyre Petronilla — réplique plastique exacte du groupe de Vibia et de l'*Angelus bonus*. Quant au jugement de la même Vibia, il a sa contrepartie chrétienne dans cette fresque de la catacombe de Bassilla qui nous présente le défunt, debout au pied de l'estrade élevée où siège le Christ, les figures d'Hermès Psychopompe et d'Alceste étant remplacées ici par celles de deux saints intercesseurs.

Le premier art chrétien a tout naturellement adopté des thèmes iconographiques par lesquels les païens de leur temps exprimaient des idées ou des sentiments religieux identiques ou du moins très largement analogues aux leurs. Il suffit de

feuilleter les apologies composées en si grand nombre au IIe siècle pour constater que la préoccupation des chrétiens était beaucoup moins d'affirmer l'originalité absolue de leurs croyances que la vérité de celles-ci, face à ce qui, chez les païens, n'était qu'appréhension partielle, imparfaite, ou — pensait-on d'autres fois — contrefaçon démoniaque de l'authentique révélation.

Ainsi le phénix, l'oiseau fabuleux qui renaît périodiquement de ses cendres, symbole d'immortalité chez les autres, devenait chez eux celui de la résurrection. Ou encore : les juifs déjà avaient aimé représenter le saint roi David, le psalmiste inspiré, sous les traits d'Orphée charmant les fauves par sa musique et son chant, Orphée en qui les poètes classiques célébraient le pacificateur qui apaise les instincts farouches de l'homme. Les chrétiens à leur tour ont reproduit ce thème symbolisant en fait pour eux l'action salvatrice du Christ.

Pour évoquer leur espérance dans la vie future, les artistes romains aimaient à évoquer un paysage paradisiaque où les plantes et les fleurs, la vigne, les scènes pastorales (on sait la fortune du genre idyllique dans la poésie hellénistique et latine), les travaux champêtres contribuaient à composer une atmosphère de rêve. L'art chrétien, tel qu'il nous apparaît dans les premières décennies du IIIe siècle (nos archéologues n'osent guère remonter plus haut), a volontiers repris ce genre d'évocation, en le chargeant cependant d'un symbolisme plus précis; un texte de Clément d'Alexandrie, à peine antérieur à nos plus anciens sarcophages, nous dit expressément que, si on reproduit une scène de pêche à la ligne, « cela doit nous faire penser à l'Apôtre [Pierre] et aux petits enfants [que nous sommes] qui ont été retirés de l'eau [du baptême][1] ». La vigne, élément quasi obligé du « paysage sacré », non seulement était pour eux le rappel de l'espèce eucharistique du vin, mais, comme des recherches récentes

1. Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue,* III, 59, 2, p. 124 Mondésert-Marrou.

Le Bon Pasteur

l'ont montré (le bois sec des ceps, en apparence si mort et qui pourtant au printemps reverdit), représentait aussi un symbole du dogme fondamental de la résurrection.

Ces emprunts au répertoire iconographique de l'art païen ont parfois été poussés très loin : dans un des tombeaux découverts près de la Confession de Saint-Pierre au Vatican, redécoré par des chrétiens au début du III[e] siècle, ne voit-on pas sur la voûte, au milieu des rinceaux de vigne, la figure du Christ, nimbé, rayonnant, représenté sous les traits familiers d'un Apollon-Hélios conduisant son quadrige? Le Christ n'était-il pas appelé, par les Prophètes et l'Évangile, Soleil de Justice, Soleil levant, Lumière du monde?

Nécropole sous la basilique constantinienne de Saint-Pierre au Vatican : le Christ sous les traits d'un Apollon-Hélios

C'est sans doute là un cas limite; mais considérons les deux types les plus fréquemment représentés sur les peintures des catacombes ou les reliefs des sarcophages paléochrétiens, la figure de 1' « Orante » et celle du Bon Pasteur : l'une et l'autre ont été empruntées à l'art classique, la forme restant inchangée, le symbolisme seulement transposé sur un ton supérieur sans être substantiellement modifié.

« Orante » est le terme reçu pour désigner un personnage féminin : debout, les (avant-)bras et les mains tendus vers le haut, c'est en effet le geste typique de la prière chez les païens, les juifs et les chrétiens, cela dès l'origine, comme l'attestent de nombreux textes. Cette figure est quelquefois traitée en portrait et donc alors censée représenter la défunte, mais cela seulement sur des monuments relativement tardifs; à l'origine, il s'agit d'une représentation essentiellement symbolique, comme le montre la rareté des « orants » masculins.

Or ce type était dans l'art romain la représentation allégorique de la vertu de Piété; ce symbole était connu de tous, tant il avait été souvent reproduit, accompagné de sa légende, au revers de monnaies frappées tout au long du II[e] siècle pour honorer la vertu des bons empereurs de la dynastie antonine. Ce concept de *pietas* avait déjà reçu un contenu riche et complexe dans l'austère tradition de la morale romaine : c'était la vertu de celui qui s'acquitte scrupuleusement de ses devoirs envers les hommes comme envers les dieux. Tout naturellement, sa représentation symbolique pouvait être reprise par les chrétiens, en acquérant chez eux une sonorité plus profonde, la piété, don de l'Esprit qui habite en nos cœurs, impliquant maintenant ce double amour de Dieu et du prochain dans lequel se résume toute la loi morale de la Nouvelle Alliance.

Autre type iconographique, lui aussi hérité d'une longue histoire : une figure masculine, plus ou moins caractérisée comme un berger, portant une brebis ou un agneau sur les épaules; à l'origine, il avait représenté le fidèle apportant un

animal pour le sacrifice dont le souvenir et l'efficacité se trouvaient ainsi perpétués, puis il était devenu une des figurations du dieu Hermès et avait déjà reçu une signification funéraire; plus généralement, dans l'atmosphère d'humanisme souriant qui caractérise l'époque hellénistique, il s'était intégré au répertoire des thèmes bucoliques, de l'idylle dont nous avons rappelé qu'elle prenait volontiers un caractère sacral. Les poètes élégiaques latins soulignent par exemple la bonté du berger qui, « le soir, sur le chemin du bercail, n'hésite pas à charger sur ses épaules la brebis épuisée qui vient d'agneler »,

> *Te quoque non pudeat cum serus ouilia vises,*
> *si qua iacebit ouis partu resoluta recenti,*
> *hanc umeris portare*[1]

Il était ici encore tout naturel d'utiliser ce thème pour évoquer la bonté suprême de celui qui avait dit : « Je suis le Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis », et qui s'était abaissé jusqu'à la condition humaine et la mort sur la croix pour retrouver la brebis perdue : « Et quand il l'a retrouvée il la met tout joyeux sur ses épaules », précisait justement la parabole évangélique. Les Pères ont beaucoup médité sur cette centième brebis : pour saint Cyrille de Jérusalem, par exemple, les quatre-vingt-dix-neuf autres sont les chœurs des anges, et la brebis perdue, c'est la totalité des hommes, l'humanité conçue comme une unité concrète. Des textes précis, d'Eusèbe de Césarée, par exemple[2], nous assurent que c'est bien ainsi que les chrétiens de l'antiquité tardive avaient interprété la figure du « criophore », du berger porteur de brebis : c'est donc à bon droit que les archéologues ont retenu pour la désigner le terme de Bon Pasteur.

1. Calpurnius Siculus, 5, 39, p. 46 Giarratano.
2. Eusèbe, *Vita Constantini,* III, 49, p. 104 Winkelmann.

Christianisme et culture classique

Faut-il s'étonner que ce christianisme, qui devait si profondément transformer la civilisation du monde occidental, se soit introduit dans l'art d'une façon si discrète et comme subreptice? Gardons-nous du péché d'anachronisme : il ne faut pas introduire dans la reconstitution du christianisme primitif l'imagerie révolutionnaire propre à notre temps et voir dans l'apparition de cette religion nouvelle l'expression de je ne sais quelle « révolte des esclaves » s'incarnant dans un « mouvement de masses ». En réalité, le christianisme ne s'est répandu que peu à peu et de façon silencieuse dans une société qui ne l'accueillit qu'avec réserve, défiance, hostilité; il ne faudrait d'ailleurs pas s'exagérer la violence de celle-ci : jugées à l'échelle des génocides de notre temps, les persécutions qu'il a subies dans l'Empire romain apparaissent comme relativement modérées; spasmodiques et le plus souvent localisées, elles furent coupées par de longues périodes de paix relative, de tolérance de fait.

Il est remarquable, mais à la réflexion assez compréhensible, que la naissance de l'art chrétien, vers le premier tiers du III[e] siècle, corresponde à une de ces périodes tranquilles, à ce qu'on a pu appeler « la petite paix de l'Église », *the minor Peace of the Church,* prélude à celle, définitive, qui s'instaurera à partir de Constantin. Période aussi où la diffusion du christianisme s'était étendue à la classe supérieure de la société : les beaux sarcophages des années 230 par lesquelles s'ouvre l'histoire de la sculpture chrétienne, la splendide décoration en mosaïque du caveau des *Iulii* dans la nécropole sous Saint-Pierre au Vatican n'ont pu être commandés que

par une clientèle riche. Or à cette époque, les premières défiances pratiquement surmontées, l'intégration de la culture classique au christianisme était chose faite. Si les apologètes du iie siècle ne sont encore qu'à demi cultivés, ce n'est plus vrai des écrivains chrétiens de la grande génération à la limite des deux siècles — celle de Clément d'Alexandrie, d'Hippolyte à Rome, de Tertullien à Carthage —, ce l'est moins encore d'Origène à la génération suivante, et *a fortiori* de ses successeurs. On ne peut plus dire, comme pouvait encore le prétendre Celse vers 177/180, que l'Église chrétienne ne se recrutait que chez les simples, les ignorants et les gens les plus grossiers; elle comprend dès lors, et comprendra de plus en plus, des hommes qui ont pleinement assimilé la culture intellectuelle de leur temps sous sa forme la plus élevée et la plus complète. En eux et par eux s'est nouée une synthèse que les siècles révéleront indissoluble entre la foi chrétienne et la culture classique.

Un exemple suffira : voici un traité de morale pratique, rédigé vers 200 à l'usage d'un public d'aristocrates chrétiens, *le Pédagogue* de Clément d'Alexandrie[1]; c'est une morale religieuse, chrétienne, évangélique au premier chef, mais qui à chaque instant recourt, pour donner plus de poids à ses conseils, à la « sagesse du monde »; c'est une morale rationnelle qui intègre dans sa synthèse le bel idéal de la sagesse hellénique, fait d'équilibre, d'harmonie, de mesure. Clément prêche la distinction, le goût, la bonne tenue : le chrétien saura éviter la bouffonnerie et la grossièreté, mais quand il le faut, plaisanter avec grâce — et sourire. Pudeur, délicatesse, maîtrise de soi, tout cela est repris à son compte par notre moraliste, transposé par ailleurs sur un plan authentiquement et profondément chrétien. Voilà qui peut nous aider à comprendre que ce soit sous la forme d'une suggestion délicate, par la médiation de formules iconographiques

1. Voir notre commentaire dans la collection « Sources chrétiennes », vol. 70, 108 et 158, Paris, Éd. du Cerf, 1960-1970.

empruntées à l'art commun de leur temps, que les premiers artistes chrétiens aient tenté d'exprimer et d'incarner leurs croyances propres : il serait fallacieux d'y voir l'effet soit d'une tactique de prudence, soit d'une discipline de l'arcane obligeant à dissimuler la foi sous des apparences neutres.

Ce qui est vrai de cette première période — celle du temps de la dynastie des Sévères (193-235) — le sera plus encore des époques suivantes. Ce qui, dans le cas d'Origène, était encore plus ou moins exceptionnel deviendra normal dans ce IV[e] siècle qui fut l'âge d'or des Pères de l'Église. Ces grands penseurs chrétiens sont les uns issus de familles aristocratiques, les autres introduits par la qualité de leur formation intellectuelle dans le milieu de la classe dirigeante; ce sont des hommes cultivés et qui comptent parmi les meilleurs de leur temps. Sur le plan de l'éloquence ou de la philosophie, c'est à armes égales qu'ils combattent les derniers défenseurs du paganisme.

La correspondance de saint Augustin nous introduit par exemple — au cours des années 410 — dans un salon littéraire de Carthage que fréquentent de très hauts fonctionnaires, les uns païens, les autres chrétiens, tous également des lettrés [1]. On le voit bien par l'objet des discussions qui s'engagent entre eux; elles portent, d'abord et surtout, sur ce qui constituait toujours la discipline reine de cette culture, la rhétorique, ce code de règles systématiquement élaboré qui régentait l'art littéraire. Mais, de là, la conversation s'élève peu à peu à la sphère plus haute de la philosophie, puis, comme naturellement, s'étend aux problèmes théologiques. L'un des membres du groupe, un païen, ne peut s'empêcher de soulever les difficultés qui, l'écartant de leur foi, le séparent de ses amis chrétiens (et c'est bien un païen de la nouvelle religiosité qui parle : aux miracles évangéliques, il oppose les miracles encore plus extraordinaires attribués à Apollonios de Tyane ou la magie d'un

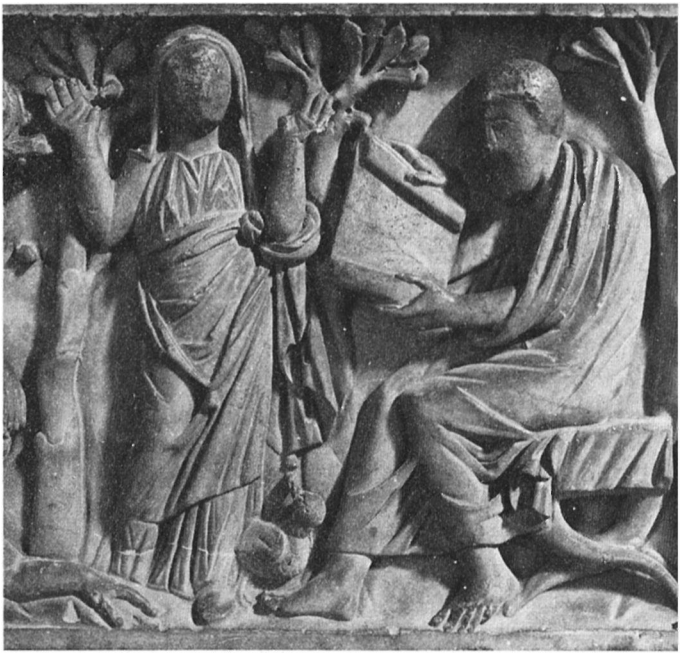
1. Augustin, *Epist.* 135-137.

Apulée) : le débat se prolonge dans une atmosphère de courtoisie, de politesse cérémonieuse et d'une parfaite fraternité sur le plan de l'esprit.

Il faut ici souligner l'étonnante vitalité de la culture classique qui, définitivement élaborée au début de la période hellénistique, a conservé son prestige pendant un millénaire (et à Byzance au-delà). Si nouveau que nous apparaisse le Bas-Empire par certains de ses aspects — organisation politique, structure économique —, il reste sur ce plan fidèle à l'héritage qu'il a recueilli des siècles précédents. L'historien le constate avec étonnement : il n'y a pas de différence notable entre le contenu et les méthodes de l'enseignement, ni entre les formes de la vie intellectuelle dans l'antiquité tardive et ce qu'on observait dans la civilisation hellénistique et romaine du Haut-Empire. Dans l'image qui nous est transmise de la classe dirigeante, la possession de cette culture prestigieuse compte autant que la richesse foncière et la participation au pouvoir politique. Ce qui le prouve bien, c'est que la culture seule permet à quelques parvenus de se glisser dans les rangs de la haute société et d'y obtenir droit de cité, comme le montre la carrière de ces grands professeurs, d'assez humble origine, dont le plus célèbre fut saint Augustin.

La culture — en grec *paideia,* en latin *humanitas* — reste comme à l'époque hellénistique « le bien le plus beau et le plus précieux que nous possédions dans cette vie ». L'empereur lui-même se doit de donner l'exemple; on le voit bien au complexe d'infériorité qui affecte les fondateurs de dynastie, fils de soldats de fortune, qu'ils s'appellent Constantin ou Valentinien : le premier fait venir d'Orient à sa cour de Trèves le rhéteur Lactance pour lui confier l'éducation de son fils, le césar Crispus; le second confie de même à Ausone, l'illustre professeur bordelais, celle du futur empereur Gratien; leurs héritiers du moins ne risqueront pas de passer, comme eux le sont restés, pour demi-illettrés, *semi-agrestes!*

Il est donc tout naturel que les premiers aristocrates chrétiens qui ont osé faire figurer leur portrait sur leurs monuments funéraires aient repris, eux aussi, un type plastique cher à leurs contemporains et qui exaltait le thème de la culture. De nombreux monuments païens, en effet, nous montrent le défunt, un livre ouvert — soyons plus précis : un *uolumen* déroulé — entre les mains, représenté en train de lire ou de déclamer; lorsque sa compagne est figurée, lui faisant face, elle nous est montrée jouant du noble luth. On a parlé volontiers à ce propos de « sarcophages de philosophes »; à la vérité, rares sont les cas où le caractère philo-



L'orante et la science sacrée
détail d'un sarcophage de Sainte-Marie Antique

sophique du personnage puisse être précisé; d'ailleurs, statistiquement, la société romaine a connu beaucoup plus d'orateurs et d'amateurs de simple littérature que de philosophes à proprement parler; disons donc de façon plus générale que c'est en posture de lettré que ces hommes, ou ces femmes, ont voulu que soit éternisé leur souvenir, et cela de préférence au métier ou à la fonction qu'ils avaient rempli dans la société. Qu'ils aient été officiers, médecins, fonctionnaires, tous ont préféré qu'on se souvienne d'eux avant tout comme d'un disciple des Muses, d'un « homme des Muses », *mousikos anèr*.

Or plusieurs sarcophages chrétiens de la série la plus ancienne reproduisent le même type, pareillement traité en portrait (ou prévu pour l'être, comme le montrent les visages inachevés); le voisinage des symboles caractéristiques de l'orante ou du Bon Pasteur précise sans ambiguïté possible quel était le caractère religieux de l'ensemble. Leur présence permet d'écarter l'idée qu'ici les défunts aient voulu seulement, eux aussi, faire honorer leur culture profane; il est beaucoup plus vraisemblable qu'il s'agisse ici d'une science sacrée. Des monuments postérieurs, du IV^e^ siècle plus ou moins avancé, se préoccuperont d'ailleurs de le préciser : le monogramme du Christ, gravé sur la page ouverte du livre, exprimera le caractère religieux et chrétien de celui-ci; mais ce que nous savons de l'attitude des chrétiens du III^e^ siècle à l'égard de la culture suffit à nous assurer que celle que nos reliefs ont voulu célébrer était bien une culture religieuse, une culture chrétienne, *doctrina christiana*.

La science sacrée

Ahl el kitâb, « les gens du Livre » : sous ce nom le Coran, né dans une Arabie encore barbare, désigne les juifs et les chrétiens, deux religions qui lui apparaissaient posséder le caractère remarquable d'être fondées sur une révélation contenue dans une Écriture inspirée; l'Islam rencontrera bientôt un autre cas analogue dans les mazdéens, fidèles de la religion iranienne du prophète Zoroastre, elle aussi religion savante possédant ses livres saints. L'importance attachée aux notions connexes de foi dogmatique, de révélation, d'Écriture inspirée et de science sacrée est si caractéristique de la mentalité du temps que nous la retrouvons, plus ou moins inégalement développée, à l'intérieur des diverses formes que se trouve avoir revêtues, avant de s'éteindre, le vieux paganisme grec et latin (sans parler de sa survie souterraine dans la sorcellerie médiévale et le folklore, il se maintiendra jusqu'en plein XI[e] siècle chez les Sabéens de Haute-Mésopotamie : ces adorateurs des astres étaient les derniers héritiers des néo-platoniciens païens chassés d'Athènes par Justinien au VI[e] siècle et réfugiés dans l'Empire iranien).

C'est même là un des cas où nous pouvons le mieux saisir l'originalité de la mentalité *Spätantike* par rapport à celle de la période précédente : si le paganisme de l'ancienne religiosité avait pu survivre à travers cette longue série de générations, c'est qu'il se présentait moins comme un réseau de croyances, une foi structurée, que comme un ensemble de cultes, de rites, de cérémonies bien déterminées quant au lieu, au temps, aux formes, mais dont le contenu, en termes de valeurs religieuses, demeurait indéterminé. De fait, au cours de cette période hellénistique dont nous avons souligné

la relative désacralisation, nous voyons le même culte pratiqué par des hommes différents pour des motivations bien diverses.

Chez les humbles, et notamment en milieu rural, survivent, plus ou moins conscientes mais profondément enracinées, de vieilles croyances venues du plus lointain passé néolithique, tandis qu'à côté, dans les milieux cultivés, le même culte sera maintenu soit par un respect purement conservateur des institutions établies (« deux augures ne peuvent se regarder sans rire », écrivait Cicéron, ce qui ne l'a pas empêché de remplir scrupuleusement les rites étranges de l'augurat, étape indispensable de sa carrière politique), soit que, par une interprétation artificielle, on lui trouvât une signification savante (le stoïcisme, soucieux de récupérer tout l'héritage culturel de l'hellénisme, fut particulièrement habile à retrouver allégoriquement dans les anciens dieux une transposition de son propre matérialisme panthéiste).

Que les choses apparaissent différentes lorsque nous évoquons l'atmosphère religieuse de l'antiquité tardive! Ici, au contraire, c'est le contenu dogmatique des différentes religions qui apparaît au premier plan : chacune d'elles se définit à partir d'un noyau doctrinal; c'est la foi dans une certaine théologie qui fonde la cohésion qui relie les membres de la même communauté de croyants; il faut parler ici de foi, car les vérités dont il s'agit ne sont pas le résultat d'un effort d'élaboration à partir de la raison proprement humaine, comme chez les philosophes : c'est toujours, en définitive, le Dieu qui s'est fait connaître à l'homme et qui lui a enseigné la voie qui conduit au salut.

Cette révélation se transmet de maître à disciple, ou plutôt, puisqu'il s'agit toujours ici d'une initiation, de hiérophante à myste. Quelle que soit la priorité traditionnellement revendiquée pour une tradition orale, l'antiquité tardive est une civilisation trop savante pour que, le plus souvent, la doctrine propre à chaque secte ne se soit pas fixée sous forme écrite. L'orphisme, par exemple, est bien une de ces religions

du salut fondées sur des livres — venus du plus lointain passé hellénique ou retouchés, voire composés de toutes pièces à l'époque tardive où nous sommes. Car les apocryphes foisonnent et sont accueillis avec ferveur (le passage n'a toujours été que trop facile de la foi à la crédulité) : c'est le cas des *Oracles chaldaïques,* composés entre Traian et Marc Aurele, en plein « siècle des lumières », ce siècle des Antonins où le monde antique vécut la période la plus heureuse de son histoire — mais que les derniers païens vénéreront et commenteront avec respect pour son autorité usurpée.

Le grand philosophe néo-platonicien Porphyre, l'élève de Plotin, l'un des adversaires les plus résolus du christianisme, composera une *Philosophie des oracles (scil.* chaldaïques!), comme il consacrera, d'autre part, un traité aux *Mystères d'Egypte.* Autre littérature sacrée bien caractéristique, l'ensemble des écrits attribués à Hermès Trismégiste — le « Trois fois très grand »—, avatar hellénisé du dieu Thot, composés entre le II[e] et le IV[e] siècle de notre ère, et où s'exprime sous forme de révélation sinon une doctrine cohérente, du moins une certaine attitude de piété, une sagesse conduisant à la connaissance par laquelle s'obtient le salut.

Cette notion de science sacrée, d'étude conduisant à une forme supérieure de savoir, *Gnôsis,* la « Gnose », est si répandue que nous la retrouverons dans un autre des courants les plus caractéristiques de l'époque, celui des sciences occultes, astrologie, alchimie, magie, etc., dont la faveur ne cesse de croître.

Mais encore sommes-nous restés jusqu'ici dans l'orbite du paganisme gréco-romain; combien cette mentalité nouvelle s'est manifestée plus librement encore dans ces religions d'origine orientale qui se répandent si largement dans le monde romain, de l'Isis égyptienne au Mithra venu en dernière analyse de l'ancien Iran. Ne retenons que les deux plus durables d'entre elles, judaïsme et christianisme.

Religion du Livre au premier chef que la religion juive :

elle le devient, si l'on peut dire, de plus en plus après la destruction du Temple de Jérusalem en 135, qui met fin aux sacrifices. Religion désormais avant tout familiale, elle se resserre autour de ses livres saints et d'abord de la Loi qu'ils renferment. Dans le culte tout spirituel — « philosophique », disent avec admiration les païens — qui se célèbre au sein des synagogues, les lectures bibliques jouent un rôle important : les rouleaux sur lesquels sont transcrits les livres sacrés — le judaïsme restera toujours fidèle au système ancien du *uolumen* — sont l'objet d'une vénération particulière, et l'armoire qui les renferme occupe la place d'honneur dans la « maison de prière ». Noyau central de la culture juive, l'étude, le commentaire du texte biblique, exige d'abord l'apprentissage de sa langue sacrée : l'antiquité tardive voit le judaïsme, qui à l'époque précédente s'était largement ouvert aux influences helléniques, abandonner les traductions grecques et se replier jalousement sur l'hébreu.

La science juive se développe, d'autre part, autour d'un second pôle : on sait que l'observance des prescriptions rituelles de la Loi est une des caractéristiques les plus notables de la vie juive, mais ses commandements de plus en plus scrupuleusement, minutieusement précisés (on arrivera, par exemple, à compter jusqu'à trente-neuf interdits sabbatiques), cette « loi orale » qui complète la Torah biblique, deviennent l'objet de discussions serrées entre les docteurs, discussions qui, enregistrées dans les traités de plus en plus développés qui constituent la Mishna puis le Talmud, feront à leur tour l'objet d'une étude attentive. A l'ombre de chaque synagogue s'ouvre une école, élémentaire d'abord, la « maison du livre », dans les milieux les plus favorables de niveau progressivement plus élevé, la « maison du savoir » ; partout où elle s'est dispersée, la communauté juive sécrète pour alimenter sa vie religieuse une forme spécifique de culture et de science sacrées.

Issu lui-même du judaïsme, le christianisme se présente avec un caractère analogue : lui aussi se fonde sur la révéla-

Le Maître et ses disciples, registre supérieur du sarcophage de Junius Bossus, détail

tion biblique, celle de l'Ancien Testament d'abord, qu'il reçoit dans la traduction grecque des Septante, puis des livres proprement chrétiens qui, reconnus eux aussi comme inspirés, constitueront le Nouveau Testament. L'échec du judéo-christianisme, bientôt réduit à une minorité infime, archaïsante et suspecte, le fait que la religion nouvelle se développe principalement à l'intérieur de l'aire de la culture hellénistique expliquent que la culture religieuse des chrétiens se soit réalisée sous des formes très différentes de celle de la culture juive. Mais si, du point de vue technique, ses formes sont très largement empruntées, au prix d'une simple transposition, à cette tradition classique dont nous avons souligné la vitalité, il faut bien voir que cette culture chrétienne, elle aussi, est, comme son homologue juif, une culture d'inspiration et de finalité essentiellement religieuses.

Culture biblique, d'abord et essentiellement : l'exégèse utilisera tout naturellement les méthodes mises au point par les philologues, critiques et grammairiens de l'époque hellénistique pour l'explication d'Homère (ou de Virgile). L'enseignement religieux, devenu si important pour cette religion dogmatique, se réalise essentiellement par la prédication — nouveau champ d'application offert à l'art oratoire, appuyé sur la technique raffinée de la rhétorique. La philosophie enfin, si suspecte qu'elle fût pour sa fausse sagesse, si critiquée pour ses ambitions totalitaires — le christianisme se définit quelquefois en face d'elle comme « la seule vraie philosophie[1] » —, fournira à la théologie naissante les ressources techniques nécessaires à son élaboration : le stoïcisme d'abord, plus tard le moyen-, puis le néo-platonisme offriront aux docteurs chrétiens l'équipement conceptuel indispensable. D'autre part, la dialectique raffinée, mise au point dans les interminables discussions qui avaient opposé les unes aux autres les diverses écoles hellénistiques, armera ces mêmes docteurs pour la contro-

1. Augustin. *C. lulian. Pelag.* IV, 14 (72), *PL.* 44, 774.

verse apologétique et la polémique contre le schisme ou l'hérésie.

Soulignons ce dernier aspect : l'histoire du christianisme antique est jalonnée de crises doctrinales; c'est en affrontant le défi des déviations hérétiques que l'orthodoxie a été amenée à prendre une conscience toujours plus précise d'elle-même et à se définir par des formules de foi et des décisions conciliaires; d'où la place qu'occupent dans cette histoire les querelles dogmatiques, et on comprend pourquoi : si, pour des hommes de l'antiquité tardive, le problème central de l'existence est le problème religieux, déterminer les termes du rapport entre l'homme et Dieu est la question primordiale dont la solution conditionne tout le reste; d'où l'importance exceptionnelle qui s'attache à la notion d'orthodoxie, la vigilance et la passion qu'on met nécessairement à l'établir et à la défendre. Une fois d'accord sur Dieu, les hommes se sentent unis par l'essentiel; sans cet accord, il n'y a pas de communauté religieuse possible, et la communauté humaine elle-même est menacée...

L'Histoire sainte

L'art religieux de l'antiquité tardive fait une large place aux éléments narratifs. Les païens de la nouvelle religiosité aiment à évoquer les mythes sur lesquels se fondent leurs croyances, qu'il s'agisse de dieux nouveaux, ceux des religions orientales à mystères — tel Mithra qu'on nous montre dans la crypte cosmique égorgeant le taureau dont le sang régénère les forces de la nature —, de dieux ou de héros hérités du panthéon de la Grèce classique mais qui, repensés dans une nouvelle perspective, connaissent alors un renouveau de popularité — tel est le cas d'Héraclès, Hercule, devenu à son tour un dieu sauveur, vainqueur des monstres, vainqueur aussi de la mort, lui qui avait arraché Alceste aux enfers : l'histoire religieuse de l'Empire romain nous fait assister à une véritable « promotion d'Hercule » qui, déjà chez Dioclétien peut-être, plus nettement et plus consciemment chez Julien l'Apostat, avait fini par faire de lui une réplique païenne et un rival du Christ (les mêmes causes produisant le même effet, c'est, paradoxalement, la même figure d'Hercule qui sera exaltée par Michelet, apôtre de la déchristianisation, dans la *Bible de l'Humanité).*

Aux fables mensongères des païens, juifs et chrétiens opposent la vérité de leur Histoire sainte : leurs apologistes ont eu bien conscience de ce qui constituait l'originalité irréductible de leur position religieuse. A son adversaire, le philosophe païen Celse qui opposait à la résurrection du Christ les contes fantastiques attribués à Zamolkis, à Pythagore, à Rhampsinite, à Orphée, à Protésilas, à Héraclès et à Thésée, Origène[1] répond en substance : « Oui, mais ce sont là

1. Origène, *C. Celsum,* II, 55-56, t. I, p. 414-418 Borret.

des inventions mensongères, l'histoire de Jésus, elle, est vraie; Jésus, lui, est vraiment ressuscité! » La science comparée des religions nous confirme ce caractère spécifique du judaïsme et du christianisme qui en est issu : ce sont là des religions historiques qui se fondent non sur la proclamation de vérités intemporelles mais sur le fait d'une intervention de Dieu dans le temps historique, le temps réel, vécu par les hommes sur la terre charnelle.

Le Dieu d'Israël, c'est d'abord, c'est avant tout, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui s'est fait connaître aux Patriarches, qui a sauvé son peuple à la sortie d'Egypte par les merveilles de l'Exode, le Dieu qui s'est révélé à Moïse sur le mont Sinaï et lui a donné la Loi, et ainsi de suite à travers toutes les phases de l'histoire du peuple élu — le Dieu, enfin, qui a parlé par les Prophètes et leur a fait annoncer qu'il interviendrait à nouveau.

Tout cela, le christianisme l'assume à son compte dans sa proclamation de la Bonne Nouvelle et y ajoute que les promesses messianiques révélées par les Prophètes se sont réalisées dans la personne de Jésus de Nazareth, le Verbe divin incarné dans le sein de la Vierge Marie, qui a vécu parmi les hommes, donnant par les miracles bienfaisants qu'il accomplissait la preuve de son origine et de sa mission divines. Il est mort sur la croix en victime de propitiation pour les péchés des hommes — cet événement est très précisément situé à Jérusalem, dans la Palestine romaine, sous le gouvernement du préfet Ponce Pilate —, il est ressuscité le troisième jour, est monté au ciel où il siège à la droite de Dieu; le jour de la Pentecôte, l'Esprit Saint, comme il l'avait promis, est descendu sur les Apôtres les investir de la mission universelle que l'Église continue après eux.

La foi chrétienne implique toute une théologie de l'histoire : elle affirme l'existence et l'application progressive dans le temps d'un plan conçu et disposé par Dieu pour réaliser le salut de l'homme, rachetant le péché, et conduisant la création à la fin voulue par le Créateur : la véritable

histoire de l'humanité est cette histoire du salut, *Heils-geschichte;* la réalisation de ce plan divin, de cette *oikonomia,* implique toute une pédagogie divine, une éducation graduelle de l'humanité devenant peu à peu capable de recevoir la révélation plénière et le don de l'Esprit.

Le grand problème que l'Église chrétienne des premiers siècles eut à résoudre a été celui de se situer face au judaïsme dont elle était issue et dont, après l'échec du judéo-christianisme, elle était devenue, sociologiquement autant que théologiquement, distincte. Elle dut justifier l'usage qu'elle faisait des Écritures juives à la fois contre le judaïsme, qui contestait cette appropriation chrétienne de l'Ancien Testament, et contre les hérétiques, comme les gnostiques de diverses obédiences ou comme Marcion qui rejetaient totalement l'inspiration de celui-ci. Il fallut préciser le rapport qui s'établissait entre Ancien et Nouveau Testament, entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, il fallut montrer que c'était bien le même Dieu qui règne de l'une à l'autre, que les prophéties annonçant le Messie s'étaient bien réalisées en Jésus et que le même Esprit qui les avait inspirées agissait maintenant dans l'Église.

Il importe de considérer sous quelle forme ce rapport entre les deux Testaments a été le plus souvent pensé : rien n'est plus caractéristique de la mentalité propre aux hommes de l'antiquité tardive, et la chose est essentielle pour la compréhension du premier art chrétien. Les épisodes passés de cette Histoire sainte, de l'histoire du salut, que nous font connaître les livres inspirés dont l'ensemble constitue la Bible chrétienne ne leur apparaissent pas seulement comme des étapes successives de la réalisation du plan divin, étapes nécessaires mais révolues, dont la valeur, la réalité résident sans doute dans le rôle qui leur a été dévolu à tel moment de l'histoire, mais qui, du même coup, s'y réduit — comme, dirions-nous, les étapes parcourues par les espèces au cours de l'évolution biologique : c'est en effet la position qu'adopterait spontanément la mentalité historique des

modernes. Beaucoup plus complexe est celle des chrétiens de l'antiquité tardive, telle qu'elle se manifeste dans les écrits de leurs penseurs — ceux que nous appelons les Pères de l'Église — et dans les œuvres de leurs artistes, dans les fresques des catacombes, les reliefs des monuments funéraires, les mosaïques des basiliques anciennes.

En même temps qu'ils ont été des faits historiques — et avec une foi intrépide, d'un fondamentalisme rigoureux, les Pères affirment l'historicité littérale de tous les événements de l'histoire biblique —, ces épisodes de l'Histoire sainte apparaissent aussi comme des images, des figures, préparations, préfigurations, esquisses d'autres événements futurs, et assument déjà par avance quelque chose de leur signification spirituelle.

Ainsi Rahab, la prostituée de Jéricho, n'est pas simplement la femme qui, en assurant la sécurité des espions de Josué, a joué son rôle d'agent dans la conquête de la Palestine. Elle n'est pas seulement une des aïeules, étrangères et pécheresses, du Christ que la généalogie rapportée par l'Évangile de Matthieu situe à leur place dans la chaîne des générations. Certes, elle est tout cela, mais elle apparaît aussi comme une image de l'Église, et très précisément de l'*Ecclesia ex gentibus :* elle préfigure les chrétiens d'origine non juive intégrés au peuple de Dieu, comme Rahab fut incorporée à Israël, et, de pécheurs qu'ils étaient, rachetés par le sang du Christ comme Rahab le fut par le signal de couleur écarlate, selon le pacte conclu avec les espions. C'est là l'interprétation que s'accordent à donner les Pères des cinq premiers siècles, de Clément de Rome à Salonius de Genève, en passant par Justin martyr, Origène, Cyprien de Carthage, Hilaire de Poitiers, Augustin...

Il faut bien voir en effet que cette interprétation de l'histoire appartient à la tradition la plus constante du christianisme, et cela depuis ses origines mêmes; elle trouvait sa justification dans les exemples qu'en fournissent les Épîtres de saint Paul et les paroles mêmes que les Évangiles mettent

sur les lèvres de Jésus. Pour n'en donner qu'une preuve, voici l'épisode le plus souvent représenté, et avec quelle insistance, quelle faveur particulière, par les plus anciens monuments de l'art chrétien, celui du prophète Jonas jeté à la mer, avalé par le monstre marin et miraculeusement rejeté sain et sauf sur le rivage pour être renvoyé à sa mission; ce choix s'explique en référence à un mot de Jésus que rapportent presque dans les mêmes termes les deux Évangiles de Matthieu et de Luc : aux scribes et aux pharisiens lui demandant un « signe », il répond qu'il ne leur en sera pas donné, « sinon le signe de Jonas le prophète, car comme Jonas fut dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits » avant de ressusciter (le symbolisme pouvant naturellement se développer sur plusieurs plans : Jonas sauvé de la mer et du monstre, c'est sans doute, d'abord et avant tout, le Christ ressuscité, mais c'est ensuite, et par une identification mystérieusement réelle, le chrétien à son tour sauvé par le baptême du péché et de la mort éternelle).

Cette façon, au premier abord si déconcertante pour nous, de repenser l'histoire a de fait nourri tout un secteur très important de la réflexion des Pères de l'Église sur les textes de la Bible : c'est l'aspect de l'exégèse spirituelle qu'on désigne proprement par le terme de typologie — « type » et « antitype » sont des expressions empruntées au Nouveau Testament qui désignent, tour à tour selon les cas, les deux épisodes historiques qui se correspondent comme la préfiguration et l'accomplissement; la typologie s'oppose à l'allégorie au sens étroit du mot, en tant que celle-ci met en parallèle des mots et des choses — ainsi chez les païens interprétant Homère, des mythes et des thèses philosophiques — et non, comme dans la typologie chrétienne, des événements historiques bien réels, mis en rapport avec d'autres faits historiques, «discernant, sous une histoire vraie, une histoire plus vraie encore ».

Le sacrifice d'Abraham, registre supérieur du sarcophage de Junius Bassus, détail

C'est ainsi tout naturellement que, pour les chrétiens de l'antiquité tardive, les scènes de l'Ancien Testament évoquaient les grands faits de l'histoire évangélique ou de la vie historique de l'Église et du chrétien dans l'Église. Ève tirée de la chair d'Adam, c'est l'Église issue de la chair du Verbe incarné « endormi » sur la croix et dont le flanc ouvert fit sortir le sang et l'eau, figure de l'eucharistie et du baptême. Le déluge, et ses eaux mortelles dont Noé est sauvé par l'arche, apparaît comme la figure du Christ triomphant de la mort et, par le même glissement d'un plan symbolique à un autre, figure également le chrétien sorti régénéré de l'eau du baptême où il a été plongé, « enseveli avec le Christ dans la mort » pour participer avec lui à la vie nouvelle, l'arche — dont le bois évoque celui de la croix — signifiant l'Église, refuge des rachetés.

Plus significative encore est la valeur typologique du sacrifice d'Isaac. Pour la tradition chrétienne, et déjà dans les Épîtres de Paul et celle aux Hébreux, cette scène apparaît comme la figure par excellence du sacrifice du Calvaire : de même qu'Abraham offrit sur l'autel son fils préféré, de même « le Père n'a pas épargné son Fils unique ». Les Pères à l'envi développent ce parallèle : « Le Christ devait mourir pour nos péchés afin que fût accompli l'événement figuré par Isaac offert sur un autel », lisons-nous dans l'Épître de Barnabe. Ils aiment à détailler le parallèle : Isaac nous est montré portant lui-même le bois pour le sacrifice, comme le Christ un jour devait porter sa croix...

De même, toute l'histoire de l'Exode se voit interprétée dans la même perspective : la première Pâque célébrée par les enfants d'Israël annonçant tout le mystère pascal qui est au cœur de la foi chrétienne. La traversée de la mer Rouge — cela est explicitement enseigné par saint Paul [1] — figure le baptême : comme le peuple juif est sorti de la servitude d'Egypte, le chrétien par le baptême sort du péché et entre

1. Paul, I Cor., x.

Jonas, détail d'un sarcophage de Sainte-Marie Antique

dans cette familiarité avec Dieu qui fut pour Israël le privilège des années passées au désert. Le don de la Loi sur le mont Sinaï — cette Loi que l'Évangile est d'ailleurs venu parfaire et non abolir — annonce la Loi de l'Alliance nouvelle apportée par Jésus et promulguée par l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte. Et pareillement d'autres épisodes : l'eau miraculeuse que la baguette de Moïse fait jaillir du rocher — « et ce rocher, c'était le Christ », nous dit également saint Paul — annonce le sang rédempteur qui sortira du cœur de Jésus et secondairement évoque la source d'eau vive du baptême, ou de l'eucharistie, qui jaillit au sein de l'Église : c'est pourquoi l'art chrétien a souvent représenté le miracle de l'Horeb en remplaçant la figure de Moïse par celle de saint Pierre — saint Pierre, nouveau Moïse, chef comme lui du peuple de Dieu, du « véritable Israël » qu'est le peuple chrétien.

Le livre de Jonas n'est pas le seul parmi les Prophètes qui ait été interprété dans la perspective d'une typologie du salut; celui de Daniel s'offrait tout naturellement à une pareille transposition par plusieurs de ses épisodes, les trois enfants sauvés de la fournaise, Daniel lui-même de la fosse aux lions, Suzanne de l'injuste accusation des deux vieillards, toutes figures que nous revoyons reproduites à l'envi par les artistes chrétiens. On mesure sans peine en effet combien cette tournure d'esprit symbolique, cette pensée d'un type proprement poétique a pu être une source infiniment féconde pour l'inspiration artistique : le jeu de la typologie permettait à l'iconographie chrétienne d'exprimer de façon saisissante et concrète tout le mystère du salut et de traduire sous une forme plastique, heureuse et intelligible, les dogmes les plus abstraits.

Ainsi de la Trinité, ce dogme essentiel à la foi chrétienne dont l'élaboration, face aux hérésies divergentes qu'il avait suscitées, absorbera tant d'efforts de la part de l'orthodoxie au cours des II^e^, III^e^, IV^e^ siècles et qui, aujourd'hui encore, constitue le défi majeur que le christianisme porte

au judaïsme et à l'islām. Comment représenter ce mystère, le plus insondable peut-être de tous ceux qu'essaie de cerner la théologie? Explicitement, une seule scène tirée des Livres saints s'offrait à l'artiste chrétien : celle du baptême de Jésus où l'Évangile mentionne successivement la voix du Père invisible, l'Esprit Saint descendant en forme de colombe sur le Fils visible sous la forme humaine qu'il a assumée dans l'Incarnation. Et, de fait, nous la trouverons souvent représentée; mais la théophanie trinitaire n'est qu'un élément, en un sens secondaire, de cet épisode, et l'attention est plus spécialement retenue par le fait historique lui-même, par le baptême du Christ — d'où d'ailleurs la présence de cette scène dans la décoration des baptistères, ainsi sur la coupole des deux baptistères de Ravenne.

Pour évoquer la Trinité en tant que telle, l'art chrétien s'est vite détourné d'une figuration réaliste, anthropomorphique des Trois. A notre connaissance, deux fois seulement l'art de l'antiquité tardive s'est risqué à représenter les trois Personnes divines sous une forme humaine : un sarcophage romain et un autre, récemment découvert près d'Arles, ont cherché à évoquer la création d'Ève — se dressant debout à côté du corps allongé d'Adam —, scène servilement imitée à partir des sarcophages païens représentant Prométhée animant la forme de l'homme primordial qu'il a modelée sous les yeux de Minerve et d'autres dieux, remplacés ici par trois figures barbues curieusement identiques sur l'exemplaire romain. Figuration maladroite, blasphématoire même (puisqu'elle prête à l'accusation de « trithéisme » et sacrifie la propriété des Personnes). Elle ne sera guère imitée : pour trouver l'équivalent d'une telle maladresse, il faut attendre la dégénérescence de l'art chrétien à la fin du moyen âge, comme sur telle miniature des Grandes Heures du duc de Berry, au château de Chantilly — trois personnages identiques, siégeant côte à côte comme trois juges au tribunal!

Aussi l'ancien art chrétien a-t-il préféré faire appel à la

typologie et choisi avec prédilection la scène fameuse de la « théoxénie », l'accueil fait par Abraham aux trois êtres mystérieux venus lui confirmer la promesse divine et dans lesquels par la foi — cette foi d'Abraham dont le Nouveau Testament célèbre le caractère exemplaire — il reconnaît et adore l'Unique : *tres uidit, Unum adorauit.* Le récit de ce XVIIIe chapitre de la Genèse est comme embué d'une *aura* de mystère : le singulier et le pluriel apparaissent tour à tour; tantôt ce sont trois hommes, des « Anges », tantôt II n'est qu'un Un à s'adresser au patriarche, et celui-ci sait bien auprès de Qui il va intercéder pour Sodome. L'exégèse traditionnelle des Pères de l'Église a aimé souligner que, dans cette apparition, nous étaient insinuées et l'unité essentielle et la ternarité des Hypostases. On comprend le succès qu'a remporté cette évocation exemplaire, des fresques des catacombes au chef-d'œuvre d'Andréï Roublev.

L'expression de la Transcendance

Dans l'iconographie chrétienne antique, la plus large place est donc occupée par la représentation de scènes bibliques, scènes de l'Ancien Testament, de l'histoire évangélique, plus rarement de l'histoire des apôtres. Scènes historiques, d'une histoire réellement vécue par des hommes (nous avons souligné l'opposition qui s'établit entre cette Histoire sainte et le mythe des cultes païens) ; d'où le réalisme de ces représentations. Longtemps rien n'est fait pour suggérer, au moyen de valeurs plastiques, que ce Jésus de Nazareth qui guérit l'hémorroïsse ou l'aveugle-né, qui multiplie les pains ou annonce le reniement de Pierre, est plus qu'un être ordinaire mais le Verbe incarné, le Dieu fait homme. Ce qui importe à l'artiste, c'est l'évocation de la scène choisie, qu'elle le soit pour sa valeur proprement historique, comme épisode de l'histoire du Salut, ou pour sa portée typologique. D'où une relative indifférence à l'égard du style : on peut s'étonner que cette religion, à tant de titres si nouvelle, se soit si facilement accommodée, sans leur faire subir une empreinte profonde, des courants artistiques dominants, ainsi de la joliesse un peu mièvre du « beau style » constantinien.

Il faut attendre les grandes mosaïques, ou les peintures, absidales des V^e^ et VI^e^ siècles pour trouver des représentations du Christ qui aient cherché, et réussissent, à exprimer sa réalité supra-humaine. Une seule exception : le Christ rayonnant monté sur le quadrige du soleil que nous avons reconnu sur la voûte d'un des caveaux funéraires de la nécropole découverte sous Saint-Pierre au Vatican (cette mosaïque remonte à la première moitié du III^e^ siècle).

C'est beaucoup plus tard qu'apparaissent le Christ adolescent de Saint-David à Salonique, nimbé, assis sur l'arc-en-ciel dans une sphère lumineuse, ou celui de la Transfiguration au mont Sinaï, nimbé lui aussi, rayonnant et entouré d'une *mandorla* ou le Christ eschatologique venant sur les nuées du ciel des Saints-Côme-et-Damien à Rome.

Ce n'est que peu à peu et comme timidement que cette évocation de la transcendance du Verbe incarné s'est introduite dans l'art chrétien; ainsi dans les sarcophages du IVe siècle qui assignent la place centrale au Christ enseignant les apôtres, assis sur une *cathedra* qui repose sur la voûte céleste (à moins qu'il ne soit assis directement sur la sphère cosmique) ou sur un mont d'où s'écoulent les quatre fleuves du Paradis.

Ces formules ont été empruntées à l'iconographie des empereurs qui, surtout depuis Dioclétien, avaient revêtu un statut les surélevant au-dessus de la commune humanité : le Christ glorieux ne méritait-il pas beaucoup mieux que ces

Dominus legem dat
partie centrale d'un sarcophage d'Arles

souverains le titre et les attributs du *kosmokratôr,* du « maître du monde »? Le nimbe lui-même a été un attribut impérial avant d'être intégré à l'art chrétien (on notera qu'il n'est pas encore ce disque plat, quelque peu irrationnel, qu'utiliseront les artistes de la Renaissance : il est interprété comme une sphère transparente, image frappante de l'irradiation de l'Esprit). C'est encore un thème de l'art impérial — l'investiture d'un haut fonctionnaire par le souverain — qui sera adopté pour la scène du *Dominus legem dat :* le Christ remettant le *uolumen* déroulé de la Loi divine à saint Pierre, plus rarement à saint Paul, qui le reçoivent les mains voilées dans un pan du manteau. Impériales aussi à l'origine les figures représentées acclamant le Christ, lui offrant des couronnes, se prosternant à ses pieds...

L'Incarnation et ses dogmes corollaires, Résurrection, Ascension, autorisaient l'artiste à représenter le Verbe sous une forme humaine, facilitant ainsi sa tâche. Mais Dieu lui-même, le Père invisible, le Tout-transcendant, ne pouvait pas être directement représenté. Il est remarquable que dans les rares images que nous possédons de la vision d'Ezechiel où le Seigneur, Y H W H, est dit se montrer « comme un être ayant apparence humaine », c'est encore le Christ, manifestation visible de Dieu, qui est représenté siégeant sur le char mystérieux — la fameuse *Merkabah* sur laquelle la mystique juive méditera avec prédilection — traîné par les quatre animaux que reprendra l'Apocalypse.

S'il renonce donc à représenter Dieu, l'artiste de l'antiquité tardive essaie du moins d'évoquer son intervention dans l'histoire humaine par le symbole de la Main céleste, souvent issue d'un nuage : c'est cette Main, symbole de sa Puissance, de son Énergie efficace, qui retient Abraham au moment de sacrifier son fils Isaac, qui remet à Moïse le livre de la Loi, qui apporte une couronne, symbole traditionnel de victoire, à l'empereur qu'il protège, à la Croix triomphante du Christ, aux martyrs. La même solution sera parallèlement adoptée par l'art juif (ainsi dans le même sacrifice d'Isaac), lui aussi,

et peut-être plus encore, réticent à toute représentation anthropomorphique de Dieu.

Nous glissons de la sorte à une thématique plus symbolique que représentative où l'idéogramme l'emporte sur la figure. Ici encore le judaïsme a suivi, et peut-être ouvert, une voie parallèle à celle que suivront les chrétiens des premiers siècles : une représentation schématique de l'armoire de la Torah et, plus souvent encore, le simple chandelier à sept branches (accompagné ou non de divers accessoires liturgiques) lui ont suffi pour évoquer le culte de la synagogue et, plus généralement encore, la religion juive.

Les chrétiens ont connu eux aussi de tels symboles; l'un des plus anciens textes qui nous permette d'entrevoir la naissance de l'art chrétien est un passage du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie qui recommande à ses disciples de faire graver sur leur anneau, non des figures idolâtriques ou erotiques, mais « une colombe, ou un poisson, un navire qui court sous le vent, une lyre [on se souvient du Christ-Orphée], un pêcheur en mémoire de l'apôtre et des petits enfants sauvés des eaux[1] ». De tous ces symboles, celui qui eut le succès le plus grand et le plus durable est celui du poisson, en grec ΙΧΘΤΣ : ces cinq lettres regroupant les initiales des mots signifiant « Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur ».

Autre idéogramme : le chiffre formé par les deux premières lettres du nom même du Christ superposées, ☧ (ou réunies, ☩), celui que Constantin, à la suite d'une vision, aurait fait marquer sur les boucliers de ses soldats le jour de la bataille décisive du pont Milvius — nous constatons qu'il figure sur le casque même de l'empereur, sur telle médaille frappée moins de trois ans plus tard; c'est lui que Constantin arborera, ceint de lauriers, au sommet du *labarum,* l'étendard de l'Empire chrétien.

Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, la croix ne se

1. Texte cité ci-dessus, note, p. 55.

La croix sommée du monogramme
détail d'un sarcophage du musée du Vatican

généralisera que plus tardivement comme symbole de la foi chrétienne; la croix — non le crucifix : les premières représentations du Christ en croix n'ont encore qu'une valeur historique; elles illustrent cet épisode éminent du récit évangélique ; il n'est pas sûr qu'elles impliquent nécessairement une vénération spéciale pour l'humanité du Christ, solennellement défendue contre l'hérésie monophysite par la définition du Concile de Chalcédoine en 451.

Rien ne montre mieux la valeur symbolique de ces croix qu'une scène que nous trouvons plusieurs fois représentée à la place d'honneur : sommée du monogramme lauré, la croix, nue, au pied de laquelle deux soldats sont assis, l'un accablé par le sommeil, l'autre levant les yeux dans une attitude de stupeur; leur présence suffit à évoquer le récit de l'Évangile de Matthieu[1] : nous avons ici une représentation abstraite de la Résurrection.

Les textes patristiques nous le confirment : plutôt que l'instrument du supplice de Jésus, les chrétiens des premiers siècles voyaient dans la croix un trophée de victoire, le symbole du triomphe du Christ sur le péché et sur la mort. Plutôt que de la charger du corps de la victime, on aimera, surtout à partir du V[e] siècle, la revêtir de gemmes et de perles. Placée dans une abside ou une niche orientée, la croix gemmée prend une valeur eschatologique, évoquant le Christ venant sur les nuées, « comme l'éclair part de l'Orient », pour juger les vivants et les morts. Cette interprétation est assurée parce qu'il arrive que la croix soutienne un médaillon contenant le buste du Christ, combinaison attestée à Ravenne comme en Egypte au désert des Kellia.

Nous trouvons également à Ravenne la croix gemmée associée à un autre symbole de la venue attendue, espérée, passionnément désirée du retour du Seigneur — le Marana thâ de saint Paul, le « Seigneur, viens » de l'Apocalypse résument bien cette spiritualité tendue vers l'accomplissement de

1. Mt, XXVIII, 2-4.

l'histoire : c'est le thème, qui connaîtra dans l'art byzantin une longue fortune, de l'*hétimasie,* la « préparation » — le trône vide préparé pour Celui qui doit venir. Dans cette mosaïque du Baptistère des ariens, la présence du Christ juge est comme matérialisée par la croix; d'autres fois, le trône supporte, outre la croix gemmée, le livre des Évangiles; ailleurs, le seul livre suffit à évoquer la présence attendue — le dossier du trône supportant la colombe de l'Esprit.

Le monde invisible

O world invisible, we view thee,
O world intangible, we touch thee,
O world unknowable, we know thee,
Inapprehensible, we clutch thee.

Il fallait être un poète, et un poète mystique comme Francis Thompson, pour écrire de tels vers au XX^e^ siècle. L'idée qu'ils expriment aurait au contraire paru toute naturelle et banale aux hommes de l'antiquité tardive. Pour eux, le monde que l'on peut voir, toucher, appréhender par la connaissance sensible, n'était qu'une partie, la plus petite partie du réel; ils sentaient autour d'eux la présence d'une foule d'êtres mystérieux, supérieurs par nature à la commune humanité, les uns bienfaisants, collaborant avec la Providence divine pour le bien — temporel comme spirituel — des hommes, les autres pervers et cherchant à causer à ces mêmes hommes tout le mal possible. On les appelait tantôt des anges et tantôt des démons : les deux termes sont pareillement en usage chez les païens ou les chrétiens et sont, par ailleurs, susceptibles de recevoir tour à tour des valeurs ppposées : les chrétiens connaissent de mauvais anges, et le mot démon est le plus souvent pris en bonne part sous la plume des auteurs païens.

Ces esprits plus ou moins subtils sont là, tout près des hommes, mêlés à leur vie, exerçant leur pouvoir pour le meilleur ou pour le pire. Les moines iront au désert pour affronter Satan et ses suppôts; écoutons saint Antoine, le premier et le plus grand d'entre eux : « Nous avons des ennemis terribles et pleins de ressources, les mauvais démons, et

c'est contre eux qu'est notre lutte, comme dit l'Apôtre : ' car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les Maîtres, les Puissants, les Dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits du Mal répandus dans l'espace invisible '. Nombreuse est leur troupe dans l'air qui nous entoure, ils ne sont pas loin de nous [1] ...»

Dans cette lutte, l'homme, heureusement, pouvait compter sur l'aide des esprits bienfaisants : il existe toute une hiérarchie angélique, diversifiée suivant les fonctions à remplir. Les Pères de l'Église ancienne enseignent qu'il y a des puissances spirituelles, des anges, qui sont préposées aux soins de chaque communauté chrétienne, comme chaque fidèle est assisté par un ange gardien qui est là pour le diriger comme un pédagogue et un pasteur. Cette doctrine poussait ses racines loin dans le judaïsme; c'est également de celui-ci que venait l'idée, elle aussi commune à la tradition patristique, qu'un ange particulier est assigné pour protéger et assister chaque peuple ou nation. Mieux encore, ce sont des puissances angéliques qui président à l'ordre cosmique, car leur rôle ne se limite pas au domaine proprement spirituel mais s'étend à ce que nous appelons l'ordre naturel des choses.

Interrogeons ici un bon témoin de la foi populaire au VIe siècle, le marchand alexandrin Cosmas Indicopleustès qui avait bourlingué dans l'océan Indien, d'où ce surnom : il lui paraîtrait impie d'imaginer que les phénomènes naturels, à commencer par la marche régulière des astres qui règle les nuits et les jours, les saisons et les années, soient dus à in simple jeu de forces mécaniques; pour lui les corps célestes « tiennent leurs mouvements de certaines Puissances douées de raison, anges lampadophores... En effet, parmi les anges, les uns sont chargés de mettre en mouvement l'air, d'autres le soleil, d'autres la lune, d'autres les astres, d'autres encore de produire les nuages, les pluies et tous les autres phéno-

1. Athanase, *Vita Antonii,* 21, citant *Eph.* 6, 12.

mènes ; telle est la tâche et la loi imposées aux troupes angéliques et aux Puissances : servir le bien-être et l'honneur de l'image de Dieu, c'est-à-dire de l'homme, et mettre en mouvement toutes choses, comme des soldats obéissant au Roi[1]. »

Sous le monde apparemment réel, l'homme de l'antiquité tardive perçoit l'existence d'un autre univers en quelque sorte surréel. Les anges et les démons qui le peuplent sont non seulement plus puissants que les hommes, mais infiniment plus nombreux. La spéculation des penseurs de ce temps, obsédés et comme fascinés par ces réalités mystérieuses, s'efforçait d'en calculer au moins l'ordre de grandeur : une tradition bien attestée veut que le nombre des anges soit très précisément quatre-vingt-dix-neuf fois plus grand que la totalité des hommes — passés, présents et à venir — qui constituent cette entité concrète qu'est l'humanité (pourquoi quatre-vingt-dix-neuf? On l'a vu, telle était l'interprétation subtile généralement reçue de la parabole de la brebis perdue à la recherche de laquelle s'en va le Pasteur aux cent brebis).

Cette présence obsédante du monde invisible, le sentiment de dépendance qu'on éprouvait à l'égard de ses Puissances, la terreur qu'inspiraient les mauvais démons, l'envie qu'excitaient leurs pouvoirs expliquent l'extraordinaire popularité que les sciences occultes ont connue dans l'antiquité tardive, et cela dans tous les milieux. Leur succès a été facilité par le déclin général du rationalisme qu'on observe à cette époque et qui s'explique par ce qu'il faut bien appeler l'échec de la science grecque. Avec la géométrie, l'acoustique et la médecine expérimentale, les Grecs avaient, dès les VIe et Ve siècles av. J.-C, jeté les bases de ce que nous appelons la science, mais l'esprit hellénique a été victime de son propre génie : impatients des longs délais qu'exige la recherche, les Anciens ont voulu trop vite parvenir à la synthèse; la spécu-

1. Cosmas, *Topographie chrétienne,* II, 83-84, t. I, p. 401-402 Wolska-Conus.

lation l'emporta sur l'expérience contrôlée; la physique d'un Aristote, celle des stoïciens, expliquait tout, trop vite et trop bien, mais n'avait plus aucune prise efficace sur le réel. On pouvait dire d'elle ce que Pascal un jour dira de Descartes : « Inutile, incertain! » Les besoins des hommes étaient là, et leur urgence; les sciences occultes s'offraient immédiatement à les satisfaire.

Multiforme, omniprésent, l'occultisme a joué un grand rôle dans la vie des hommes de l'antiquité tardive : l'astrologie leur permettait de déterminer les influences astrales avec une précision quasi mathématique et, croyait-on, la même certitude que celle qu'atteignait le calcul des éclipses. On avait recours à toutes les formes de divination — oracles, visions, interprétations des rêves — qui permettaient de connaître la volonté des puissances divines. La théurgie prétendait, par le moyen d'opérations et de cérémonies, contraindre les démons et les dieux à entrer en contact avec les hommes : on voyait leurs statues s'animer, leurs voix se faire entendre, sinon même leurs figures apparaître sous une forme humaine. La magie, par des pratiques quelquefois monstrueuses — viols de sépulture, infanticides, fœtus arrachés au ventre de la mère —, prétendait, elle, agir sur les puissances des ténèbres, les asservir et mettre à son service leur pouvoir surnaturel.

Il est frappant de constater combien ces diverses disciplines avaient été profondément pénétrées par l'esprit de la nouvelle religiosité. On pourrait concevoir un occultisme athée, profane, qui se placerait sur le seul plan de la technique opératoire; rien de tel ici : même des branches comme l'alchimie, qui auraient pu facilement se réduire à un simple ensemble de recettes d'ordre pratique, se trouvaient revêtir un caractère profondément religieux. Cette connaissance secrète est conçue comme une science sacrée, une connaissance révélée venue d'en haut; les grimoires qui renferment ses arcanes se donnent comme ayant pour auteur quelque divinité; son apprentissage devient une initiation, l'adepte s'y

prépare par toute une ascèse purificatrice et, pour finir, au moins chez ses meilleurs représentants, le Grand Art aboutit à une mystique, à la contemplation, à l'union extatique avec Dieu.

L'attachement à ces disciplines secrètes est particulièrement marqué chez les représentants les plus qualifiés du paganisme finissant, à savoir les philosophes néo-platoniciens. Cette séduction va croissant d'une génération à l'autre : le fondateur de l'école, Plotin, sans nier l'efficacité de ces diverses pratiques, refusait avec dignité de s'y abaisser. Ses successeurs, Porphyre, puis Jamblique, pour ne rien dire des plus tardifs, manifesteront au contraire un attachement toujours plus grand aux oracles, à la théurgie et à toutes les superstitions du même ordre; c'est par les prodiges opérés par un sorcier comme Maxime d'Éphèse que Julien, le futur ! postât, sera définitivement conquis à la foi païenne.

Le judaïsme et le christianisme orthodoxes s'efforcent de lutter contre ces perversions irrationnelles ou démoniaques. Les Pères, par exemple, sont unanimes à condamner le fatalisme astrologique : seul véritable maître du monde, *kosmokratôr,* le Christ exerce une autorité supérieure à celle de toutes les Puissances cosmiques, et, par la foi en lui, ses fidèles sont libérés de toute servitude à l'égard de celles-ci. Mais les arguments des docteurs n'ont pas suffi à convaincre les foules (la persistance de cette polémique à travers les siècles le montre assez), et les masses chrétiennes ont été profondément contaminées par la mentalité commune de leur temps. Rien ne le montre mieux que la lecture des historiens contemporains, celle d'Ammien Marcellin par exemple.

On mesure à quel point l'occultisme avait pénétré la vie quotidienne en constatant la place qu'occupe sa répression dans la politique des empereurs chrétiens du IV[e] siècle. Nous les voyons multiplier les lois contre la magie et ses pratiques suspectes, chercher à interdire l'étude de l'astrologie, poursuivre avec une rigueur cruelle les suspects. Déjà Constantin fera décapiter le néo-platonicien Sôpatros, un moment son

favori, sur la simple accusation qu'il aurait enchaîné les vents par ses artifices magiques.

Ammien nous montre l'empereur Constance, cette âme inquiète et sombre, déclencher une véritable chasse aux sorcières : « Si quelqu'un avait consulté un devin sur le cri d'une souris ou sur la rencontre d'une belette ou sur un prodige semblable, s'il avait usé de quelque incantation de vieille femme pour soulager une douleur, et cela parfois sur la prescription d'un médecin, il n'en fallait pas plus pour le voir accusé, dénoncé secrètement, traîné en jugement, condamné et exécuté... »

L'historien se doit de ne rien dissimuler de son objet et de mettre en place dans son tableau les ombres autant que la lumière, mais il ne faudrait pas cependant trop s'attarder à ces faiblesses, et nous devons nous souvenir de ce qui, pour les hommes de l'antiquité tardive, était tout de même l'essentiel : dans l'idée qu'ils se font de ce monde invisible se dresse au sommet de la hiérarchie qui le structure la notion de Dieu, du Dieu suprême ou Dieu unique et, quelle que soit la place importante qu'occupent dans cette hiérarchie les divinités inférieures, démons, anges, puissances de tout ordre, cette notion de Dieu se définit essentiellement par son absolue Transcendance. C'est chez les païens, encombrés par l'héritage contestable de l'époque hellénistique, témoins d'un usage vulgarisé, profané, du mot même de « dieu », qu'il est le plus émouvant de suivre la pensée et de voir les mots se tendre dans un effort paradoxal pour atteindre à l'expression de l'inexprimable, pour suggérer — peut-on faire plus? — cette notion fondamentale du Tout-transcendant.

Ainsi l'ancienne religion latine avait connu le culte d'un Jupiter très bon, très grand, *optimus, maximus;* mais ce n'était plus là que l'incertaine divinité vénérée dans le vieux temple du Capitole; pour exprimer leur idéal religieux, les Romains de la religiosité nouvelle forgeront l'expression étrange de « Jupiter très haut, plus que supérieur à tout »,

lupiter summus exsuperantissimus : le latin est soumis à la torture pour lui faire exprimer une notion si étrangère à son génie.

Pour des vues plus spéculatives, écoutons les penseurs de l'hellénisme tardif; certes, leurs voies sont diverses, quelquefois confuses, mais il est facile d'y retrouver la même préoccupation. Ainsi, dans les traités obscurs attribués à l'Hermès Trismégiste, nous voyons d'abord apparaître un dieu proclamé « dieu premier », « dieu Un » (est-ce le monde, divinisé à la manière stoïcienne? Ou déjà l'expression d'un premier degré dans la transcendance?); mais on voit bientôt qu'il est subordonné à un Dieu supérieur encore, « le Seigneur, Père, Unique, qui n'est pas l'Un, mais de qui l'Un tient son être[1] », Dieu sur-essentiel — dont l'être est supérieur à tout être —, Dieu qui est trop grand pour pouvoir être nommé dieu, trop grand pour recevoir un nom...

Il y a là des accents qui ne peuvent tromper, et on comprend que telle prière ait pu être extraite de ces livres hermétiques pour entrer dans un recueil de prières chrétiennes — un papyrus de la fin du IIIe siècle :

> Saint est Dieu, le Père de toutes choses.
> Saint est Dieu de qui la volonté est accomplie
> par ses propres Puissances.
> Saint est Dieu qui veut être connu
> et qui est connu par les siens[2]...

L'Église chrétienne ne pensait pas autrement, ne parlait pas autrement, et cela non seulement chez ses plus grands théologiens, tel saint Jean Chrysostome que nous voyons polémiquer contre les anoméens — ces ariens extrémistes pour qui la réalité de Dieu pouvait être circonscrite dans le concept d'*Agen(n)étos,* d'Inengendré, de Non-soumis au devenir :

1. Hermès Trismégiste, II, 2, t. I, p. 60 Nock-Festugière.
2. P. Mimaut, col. XVIII, ap. Hermès Trism., t. II, p. 353.

il a consacré un traité à l'Incompréhensibilité de Dieu (au sens étymologique : « ce qui ne peut être saisi comme entre les mains »), et après lui les maîtres de la théologie négative, comme ce mystérieux auteur qui, à la fin du Ve siècle, osera prendre le pseudonyme de Denys l'Aréopagite (tout le moyen âge, byzantin et latin, se laissera prendre à la supercherie et verra en lui le converti de saint Paul [1]); c'est toute la piété chrétienne qui confesse — j'utilise à nouveau le témoignage du bon Cosmas — « le Dieu unique, sans principe antérieur, éternel, incirconscrit, invisible, impalpable, incorruptible, immortel, impassible, incorporel, illimité, insaisissable [« in-compréhensible »], indivisible, créateur du ciel et de la terre, de toutes choses visibles et invisibles, reconnu et adoré en Père, Fils et Esprit Saint [2] ».

1. Act. 17, 34.
2. Cosmas, *Topogr. chret.* V, 253, t. II, p. 369.

Le culte en esprit et en vérité

A une vue aussi haute de Dieu correspondait naturellement une notion pareillement épurée du culte : pouvait-on comprendre qu'un tel Dieu pût se complaire à la boucherie des sacrifices sanglants? Les païens les plus conservateurs continuaient sans doute à les pratiquer, par pure obéissance à la tradition des ancêtres, mais non sans quelque gêne, incapables qu'ils étaient, avec la mentalité nouvelle qu'ils partageaient avec tous les hommes de leur temps, de justifier rationnellement ces vieux rites venus du lointain des âges. La parole de l'Évangile de Jean sur le culte en esprit et en vérité qui seul convient au Père, car Dieu est Esprit, trouve son écho chez les philosophes païens de l'époque impériale pour qui le seul culte digne de la divinité est un culte uniquement « rationnel », *logikè latreia.*

De là, quelles que soient par ailleurs les répugnances que suscitent d'autres aspects des observances juives, l'admiration que leur inspire le caractère « vraiment philosophique » du culte de la synagogue : depuis la destruction du Temple, la liturgie juive ne comprend plus que lectures, chants, homélie et prières. Si nous y joignons les repas de communion — connus également dans la plupart des religions orientales, comme celles de Mithra, de Jupiter Dolichenos (autre culte originaire d'Asie mineure et populaire dans l'armée romaine), de Cybèle, des Baals syriens ou des dieux égyptiens —, nous avons là le cadre matériel de ce qui devient et restera la liturgie chrétienne.

Toutes les religions qui se développent dans le cadre de cette nouvelle religiosité présentent le caractère de religions à

mystères, c'est-à-dire pratiquant un culte réservé à une communauté de croyants, rassemblée par une même profession de foi et au sein de laquelle on est agrégé à la suite d'une initiation. Les monuments figurés nous ont permis de mieux connaître les sept degrés successifs que parcouraient les mystes de Mithra : Corbeau, Épousé, Soldat, Lion, Perse, Messager du soleil et, enfin, Père des mystères. Dans le christianisme, la notion d'initiation ne joue pas un rôle moindre, quoiqu'elle s'y présente sous une forme simplifiée : elle ne comporte en somme qu'un seul degré, celui du baptême, auquel préparent une catéchèse doctrinale, des prières et des exorcismes.

La discipline sévère de l'arcane ne permet pas de révéler tous les mystères de la foi et du culte chrétiens, non seulement aux gens du dehors mais même aux catéchumènes : c'est seulement le baptême reçu que, autorisé pour la première fois à participer à la totalité de l'assemblée liturgique, le nouveau fidèle apprendra ce qu'est et ce que signifie le sacrement de l'Eucharistie. Jusque-là en effet, il devait sortir au moment où l'on entrait dans la phase la plus solennelle de la cérémonie (aujourd'hui encore, dans la liturgie grecque, retentit à ce moment par quatre fois l'avertissement : « Tous les catéchumènes, sortez! »).

La porte toujours ouverte de nos églises nous fait oublier ce caractère ésotérique, très marqué dans le christianisme primitif : d'où le rôle des portiers, fonction attestée à Rome depuis le milieu du III^e^ siècle ; c'est bien parce que leurs réunions se tenaient portes closes que les premiers chrétiens se sont vus accusés — comme bien d'autres le seront après eux (vaudois, anabaptistes, voire francs-maçons) — de crimes atroces, infanticides rituels et orgies sexuelles.

Ce caractère, encore une fois commun à toutes les religions à mystères, posera des problèmes particuliers aux architectes de l'antiquité tardive. Le culte des dieux de la cité antique se célébrait en plein air, aux yeux de tous, *devant* le temple : de celui-ci, demeure symbolique du dieu, seul l'extérieur

était l'objet d'une attention particulière et retenait l'intérêt. C'est tout le contraire pour l'édifice qui abrite un culte à mystères — avant tout salle de réunion réservée aux initiés : désormais, seul importe l'intérieur, son aménagement, sa décoration; l'extérieur gagne à se faire discret, il peut même disparaître, comme c'est le cas pour les sanctuaires de Mithra, grottes naturelles ou cryptes souterraines, voûtées à l'image de la voûte du ciel...

Ces *mithraea* et les quelques sanctuaires que les fouilles ont pu nous restituer d'autres religions orientales sont de dimensions toujours assez modestes; lorsque le nombre des adeptes allait grandissant, on jugeait préférable de les répartir en petits groupes parallèles — on a comparé ces conventicules mithriaques à nos loges maçonniques —, ce qui conduisait à multiplier les salles de réunions : les seules fouilles d'Ostie ont déjà dégagé dix-huit *mithraea,* et on estime que Rome en a compté plus de cent.

Mais ni le culte de Mithra, quelle que soit la popularité qu'il a connue, notamment dans les milieux militaires, ni celui des autres divinités importées d'Orient n'ont jamais été, Nociologiquement parlant, des religions de masses comme le christianisme l'est devenu, à partir de la seconde moitié du IIIe siècle, mais surtout quand, avec Constantin et ses successeurs, il fut reconnu officiellement et acquit la position privilégiée d'une religion d'État. La nécessité s'imposa de construire des édifices pouvant abriter des centaines et même des milliers de fidèles — ainsi pour les sanctuaires de pèlerinage qui attirent des foules, ou pour les jours de grande fête où l'unité de l'Église locale se reconstitue autour de son évèque —, même si, comme ce fut le cas dans les très grandes villes, Rome, Alexandrie, Constantinople, les besoins spirituels de la population ont amené assez tôt la création d'églises en quelque sorte paroissiales — ce qu'on appelle à Rome les *tituli* : on y en compte une trentaine à la fin du IVe siècle. A ce problème, la solution la plus généralement adoptée, à partir de Constantin, fut l'édifice à plan basilical.

On a quelquefois défini la basilique chrétienne comme l'inversion du temple païen classique : la colonnade qui ceinture à l'extérieur le temple périptère est maintenant transportée à l'intérieur, les murs nus de la *cella* qu'elle enserrait étant maintenant reportés au-dehors; l'analyse est à peine paradoxale : on connaît plusieurs exemples de temples païens transformés en églises — le plus célèbre est celui du Duomo de Syracuse, dont l'ordonnance diffère à peine de ce schéma théorique : les puissantes colonnes doriques du péristyle d'un temple du V^e^ siècle av. J.-C. sont conservées, englobées dans le mur extérieur de cette cathédrale; huit arcades en plein cintre ont été ouvertes dans les flancs du mur de la *cella,* si bien que l'intérieur se présente comme une basilique à trois nefs.

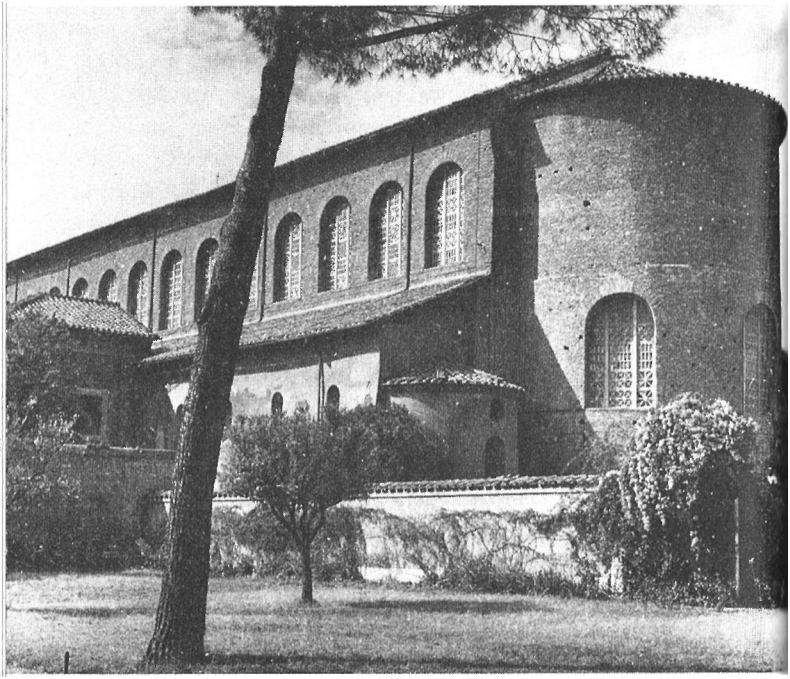
La basilique était bien adaptée à la célébration d'un culte à mystères comme le culte chrétien : un espace clos, isolé hors du monde, même si la lumière y pénètre à flots par les hautes fenêtres; le rythme des colonnades oriente le regard et la pensée vers l'abside dont la conque s'enfle comme sous la poussée de l'Esprit et que l'art somptueux de la mosaïque pare d'un éclat surhumain.

La basilique chrétienne

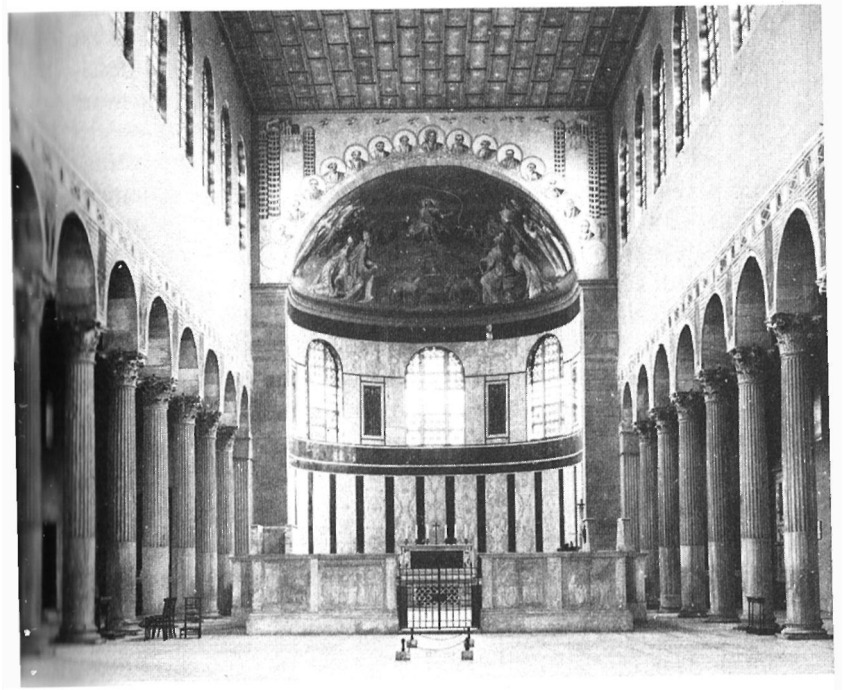
Avec la paix de l'Église (313) et le règne de Constantin († 337), on voit en effet se multiplier dans tout le monde romain le type d'édifices cultuels que les archéologues appellent « basiliques » (le mot latin *basilica* a bien servi à le désigner, mais le terme n'a pas toujours cette acception précise et peut s'appliquer à d'autres types d'édifices) : une salle rectangulaire, divisée en plusieurs nefs, le plus souvent trois, séparées par des rangées de colonnes, la nef centrale plus large et plus haute, de manière à permettre d'éclairer l'intérieur par une série de fenêtres percées dans le clair-étage; l'entrée ouverte sur un des petits côtés du rectangle, une abside saillante s'ouvrant sur le petit côté opposé; c'est là du moins la formule la plus générale : nous verrons qu'elle est susceptible de connaître bien des variantes.

Certes, la basilique n'est pas le seul type d'église qu'ait connu l'antiquité tardive : on voit se développer parallèlement des constructions à plan central qui trouvent leur origine dans l'architecture funéraire païenne des mausolées. Les premiers édifices chrétiens de plan circulaire ont été, de fait, élevés soit pour abriter la tombe d'un membre de la famille impériale, soit comme *martyrion,* c'est-à-dire pour hohorer les restes d'un martyr ou pour sacraliser le lieu d'un grand événement de l'Histoire sainte.

L'importance historique de la basilique chrétienne explique que le problème de ses origines ait été l'objet de recherches et de discussions passionnées — mais qui, poussées au-delà des limites du raisonnable, ont abouti à obscurcir le débat plutôt qu'à le trancher. Si l'origine lointaine de la basilique, comme son nom, reste en effet mystérieuse, il ne faudrait pas en arriver à négliger un fait macroscopique, et qui n'est pas



Sainte-Sabine de Rome



Sainte-Sabine, l'intérieur

contesté : le type d'édifice qu'adoptera l'Église chrétienne au IVe siècle était, au moins depuis quatre siècles déjà, d'un emploi commun dans l'architecture romaine.

Nous en rencontrons partout dans le monde romain et à travers tous les siècles de l'Empire — en concurrence d'abord avec une autre espèce de salle au plafond soutenu par des colonnes, la « basilique » en largeur, celle dont l'entrée est située sur un des grands côtés et dont les colonnades dessinent un rectangle semblable à celui que forment les murs périmétraux.

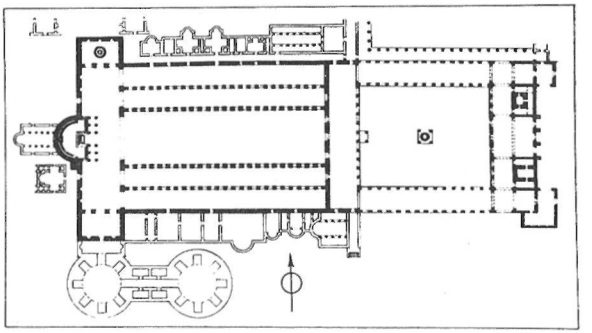
Ces basiliques païennes pouvaient recevoir des destinations bien diverses : on en trouvait une normalement annexée au forum; elle servait d'abri à ceux que les intempéries chassaient de la place publique, tour à tour salle des pas perdus pour les promeneurs, marché couvert comme le souk des villes arabes (il y aura des basiliques spécialisées comme la *basilica uestiaria,* marché aux vêtements, de *Cuicul,* Djemila en Algérie), palais de justice, les juges siégeant sur une estrade (c'est le sens du mot latin tribunal), située dans l'abside; d'où la présence de basiliques dans le palais impérial : on en trouve une à Rome sur le Palatin, qui date du temps des Flaviens; elles s'élargiront au Bas-Empire pour servir de salle du trône, siège des audiences solennelles; mais, comme nous l'apprend l'architecte Vitruve, il en existait aussi dans les demeures des grands personnages de l'État qui y présidaient « conseils publics, jugements et arbitrages privés ».

Vitruve écrivait au temps d'Auguste, mais de telles basiliques privées étaient encore construites vers le milieu du IVe siècle, comme le montre celle dédiée à Rome par Iunius Bassus, mort préfet de la ville en 359, qui sera transformée en église sous le pape Simplicius vers la fin du siècle suivant. Le fait peut s'être produit bien plus tôt : un texte, qui remonte peut-être au IIIe siècle, les *Récognitions clémentines,* nous montre un riche citoyen offrant à l'Église la belle basilique de son palais; ce n'est malheureusement là qu'un récit

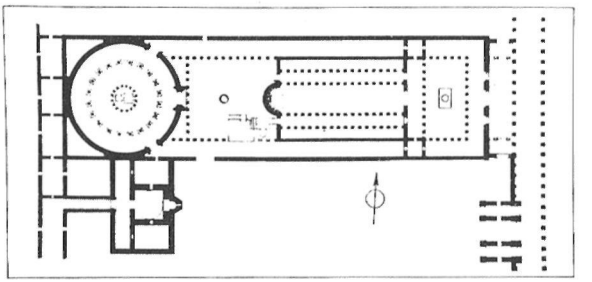
romanesque, mais la chose n'aurait eu rien de surprenant : les chrétiens ont tenu à l'origine leurs assemblées liturgiques dans des maisons privées, et, leurs communautés devenant plus nombreuses, le problème se posait de trouver une salle assez vaste pour les accueillir.

Or déjà, d'autre part, le plan basilical avait été utilisé à des fins religieuses pour des cultes païens à mystères qui, comme le christianisme, exigeaient un local clos réservé aux initiés : on trouve ainsi des basiliques consacrées aux mystères de Dionysos à Milo, de Mithra à Ostie, et, à Rome même, de Cybèle, des dieux syriens, de la secte néo-pythagoricienne, — si du moins on retient l'hypothèse hardie de Jérôme Carcopino; d'autres ont pensé, pour ce dernier monument, à un somptueux tombeau, car il a existé aussi des basiliques funéraires; enfin, les synagogues d'époque impériale ont un plan qui se rapproche plus ou moins de celui de la basilique chrétienne; seules quelques-unes cependant, à Ostie par exemple, à Beith Alpha en Palestine, présentent l'abside caractéristique de celle-ci.

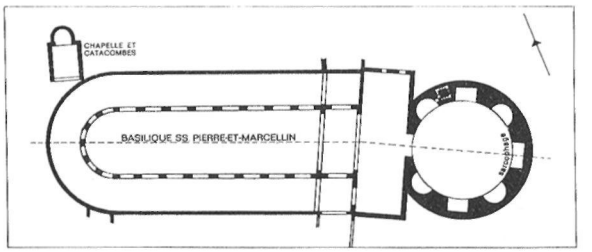
Il ne semble pas qu'il faille établir filiation ou influence entre ces basiliques religieuses — païennes ou juives — et l'apparition de la basilique chrétienne. L'existence parallèle de ces emplois variés, profanes ou religieux, prouve que le type basilical était, entre les mains des architectes romains, la solution la plus générale, on pourrait dire la solution passe-partout, au problème de la « salle d'assemblée ». Ce sera tout naturellement à cette solution qu'auront recours les architectes de Constantin lorsque celui-ci leur demanda de construire les grandes églises, magnifiquement dotées sur le trésor impérial, qui s'élevèrent en Palestine, à Rome, plus tard à Constantinople. Qu'exigeait en effet le culte chrétien, sinon de rassembler à l'abri et dans un espace clos un nombre, devenu considérable, de fidèles? Tout au plus fallait-il prévoir un emplacement spécial pour le clergé — ce fut normalement l'abside, l'évêque trônant dans une *cathedra* au centre (seule la Syrie eut un dispositif différent : une



1

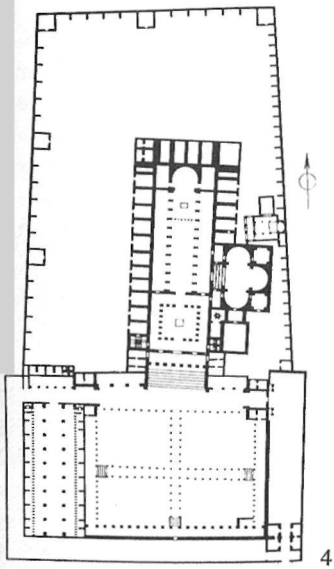


2

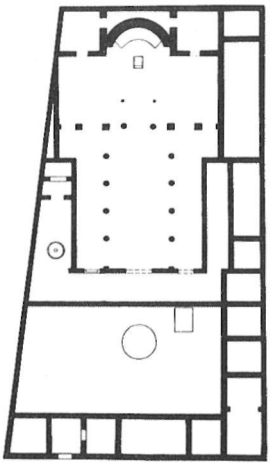


3

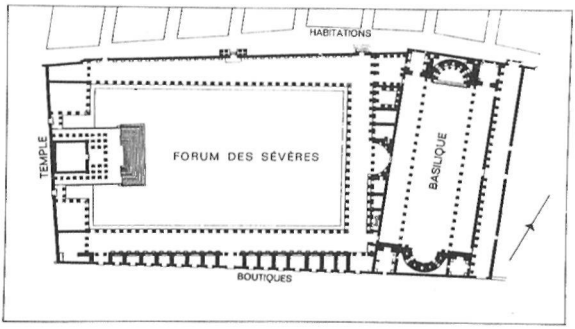
1. *Basilique constantinienne : Saint-Pierre de Rome*
2. *Jérusalem. Le Saint-Sépulcre et l'église de la Résurrection sur le Golgotha*
3. *Mausolée de l'impératrice Hélène et sa basilique, à Rome*



4



5



6

4. *Theveste (Tébessa; Numidie). Ensemble chrétien*
5. *El-Tabgha (Palestine). Basilique de la Multiplication des pains*
6. *Leptis Magna. Forum et basilique des Sévères*

estrade, ou *bêma,* en forme de fer à cheval, située dans la nef centrale) — et, d'autre part, un autel, c'est-à-dire une table pour la préparation du repas eucharistique.

On s'est étonné quelquefois de la prééminence architecturale de la *cathedra* sur la *mensa,* sur l'autel : c'était oublier que le repas antique se contentait d'un léger guéridon et ne connaissait pas la solennelle « table de salle à manger » chère à la bourgeoisie du XIXe siècle! C'est seulement par suite du développement du culte des martyrs que progressivement toute église chrétienne devint en quelque sorte un *martyrion,* étant sacralisée par la présence de reliques; l'autel sera désormais fixe, étant superposé au tombeau du martyr — mais cette évolution mettra plusieurs siècles pour s'accomplir.

Comme il est naturel, en devenant d'un usage général, la basilique chrétienne a connu bien des adaptations et des variations : l'abside par exemple — ainsi en Syrie ou en Afrique du Nord —, au lieu de faire saillie à l'extérieur, s'insère souvent dans un massif quadrangulaire, accosté de deux dépendances (sacristies ou chapelles), si bien que l'église présente un chevet plat. Les églises les plus pauvres ou les plus petites renoncent aux colonnades intérieures et se contentent d'une seule nef; les plus grandes et les plus riches au contraire multiplient les rangées de colonnes : à Rome, l'église du Latran, celle de Saint-Pierre au Vatican ont cinq nefs, plusieurs basiliques de Carthage en ont jusqu'à sept. Rome nous offre aussi, construites sous Constantin ou ses fils, des basiliques à déambulatoire, c'est-à-dire dont les deux colonnades, réunies par un demi-cercle, reproduisent à l'intérieur le plan absidal de l'édifice; ainsi dans la basilique des Saints-Marcellin-et-Pierre sur la Via Labicana, jouxtant le mausolée de sainte Hélène, la mère de l'empereur, à Sainte-Agnès près du splendide mausolée circulaire de Santa Costanza — *Constantina,* fille de Constantin —, ou à Saint-Sébastien sur la Via Appia.

Ce que nous a légué l'antiquité tardive

On pourrait prolonger indéfiniment l'analyse des valeurs originales de cet art et la liste des œuvres de qualité que nous ont laissées ces siècles de prétendue décadence — à commencer, avant que s'ouvre la série des grandes basiliques constantiniennes, par les gigantesques Thermes de Dioclétien, dont les ruines abritent encore à Rome le Museo Nazionale et l'église de Sainte-Marie-des-Anges, ou la non moins puissante rotonde de Saint-Georges-de-Thessalonique; mais le domaine de l'art n'est pas le seul où se soient manifestées vitalité et création. Je ne puis ici que faire miennes les remarques si pertinentes d'un bon connaisseur, Peter Brown : « Les siècles de l'antiquité tardive ont été trop souvent disqualifiés comme une période de désintégration, de fuite vers l'au-delà, où des âmes débiles, délicates, de 'belles âmes', s'arrachaient à la société qui s'écroulait autour d'eux pour chercher refuge dans une autre cité, la cité céleste. Rien qui soit plus loin de la vérité. Il n'y a guère eu de périodes dans l'histoire de l'Europe qui aient légué aux siècles suivants autant d'institutions aussi durables : les codes du droit romain, la structure hiérarchique de l'Église catholique, l'idéal d'un empire chrétien, le monachisme; de l'Ecosse à l'Ethiopie, de Madrid à Moscou, combien d'hommes ont vécu de cet imposant héritage et n'ont cessé de se référer à ces créations de l'antiquité tardive pour y chercher comment organiser leur vie en ce monde[1]. »

1. P. Brown, *Religion and Society in the Age of saint Augustine,* Londres, 1972, p. 13. P. Brown n'est pas seulement l'auteur de *la Vie*

Il serait difficile de mieux dire, et chacun des exemples invoqués mériterait de longs développements. Ainsi pour le droit : les mêmes œillères, d'un classicisme étroit, du purisme que nous dénoncions chez les historiens de l'art, ont pareillement sévi chez les historiens du droit; à lire certains manuels, on pourrait croire que la période proprement créatrice du droit romain s'achève avec les grands jurisconsultes du temps des Sévères (193-235); à peine quelques mots dédaigneux sur l'activité législatrice, qui fut pourtant d'une fécondité prodigieuse, des empereurs de l'Empire chrétien, dont les constitutions s'étaient multipliées à ce point qu'il apparut bientôt nécessaire de les voir rassemblées, d'où l'établissement du Code théodosien, promulgué en 429, des Novelles de Théodose II et de Valentinien III, du Code Justinien (528; 2e édition, 534), etc. Bien sûr, c'est un autre droit, comme l'art de ce temps reflète une autre esthétique que celle de l'art classique. Les contemporains en eurent bien conscience les tout premiers : Julien l'Apostat — dans la logique de sa politique proprement réactionnaire — reproche à Constantin d'avoir été, en matière de droit, un révolutionnaire, un *nouator,* bouleversant la législation ancienne et la tradition héritée du passé[1]. Mais quelle image appauvrie se ferait-on de ce droit romain, la plus féconde incarnation du génie de Rome, si on en écartait comme marginale ou quasi étrangère cette création continuée des empereurs chrétiens?

Oui, chrétiens : le fait historique de beaucoup le plus important de toute cette période reste le triomphe du christianisme, devenu, sociologiquement, la religion dominante du monde méditerranéen. Certes, il était déjà solidement

de saint Augustin (trad. fr. : J.-H. Marrou, Paris, Éd. du Seuil, 1971), la meilleure biographie d'Augustin existant à ce jour; il a aussi traité le même sujet d'ensemble que le présent petit livre dans *The World of Late Antiquity, from Marcus Aurelius to Muhammad,* Londres, Thames and Hudson, 1971.

1. Ammien Marcellin, XXI, 10, 8.

implanté dès la fin du IIIe siècle : la dernière grande persécution — celle de Dioclétien (303 *sq.)* — devra finalement renoncer à le déraciner; mais c'est au cours des siècles obscurs que la conversion s'étendra aux masses paysannes (le christianisme est longtemps demeuré, comme à ses origines, à dominante urbaine — trait distinctif de toute la civilisation antique, comme nous le rappellerons plus loin). Il déborde désormais les frontières de l'Empire : dès le IVe siècle, en Ethiopie (il faudra attendre le VIe pour que la Nubie, entre elle et l'Egypte, soit évangélisée à son tour); toujours dès le IVe siècle, en Irlande, comme au-delà du Danube parmi les peuples germaniques, en Géorgie comme en Arménie, à travers l'ensemble des pays sémitiques et iraniens de l'Empire sassanide, et cela malgré l'opposition farouche de la religion d'État — le mazdéisme — de cet autre empire universel; la mission gagne de proche en proche toute l'Asie centrale pour atteindre la Chine au VIIe siècle — et s'y voir déracinée entre 845 et 988 une première fois (nous assistons, après celle du XVIIe siècle, à une troisième éradication). L'ampleur du phénomène déborde la sphère étroitement religieuse : à partir de Constantin et de ses fils, mis à part l'intermède de Julien, le christianisme, devenu la religion de l'empereur, devient progressivement lui aussi une religion d'État et tend à imprimer sa marque sur les institutions, le cadre et le mode de vie; si limitée que puisse nous paraître l'influence de l'idéal évangélique sur le droit — souvent si cruel — et les mœurs — si violentes — de ces temps troublés, la civilisation de l'antiquité tardive s'est bien voulue, a cherché à être, s'est pensée comme, une civilisation chrétienne.

Nous sommes devenus aujourd'hui très sensibles à ce qu'a toujours eu d'imparfait, et donc d'hypocrite, de radicalement équivoque, cette notion d'une telle synthèse entre « l'Évangile et le *labarum* » — nous qui disons être venus à l'existence après « feu la chrétienté » (mais nous ne cessons d'enterrer cet encombrant cadavre, véritable *skeleton in the closet).* L'historien cependant ne peut qu'enregistrer la longue permanence

de cet idéal de la chrétienté sacrale, « l'image et le commencement, et le corps et l'essai de la Cité de Dieu » au sein de la cité temporelle. Cet idéal a régenté et le moyen âge latin et le moyen âge byzantin; il n'est pas jusqu'au califat des Omeyyades, si original que soit par ailleurs son univers de pensée proprement islamique, qui n'ait été influencé par le modèle offert par son adversaire et voisin, l'Empire chrétien de Constantinople.

A l'intérieur même du domaine proprement religieux, Peter Brown, dans le texte que nous avons cité, avait choisi deux aspects en effet remarquables : l'institution ecclésiale et le monachisme. Cela n'épuise pas la richesse de l'objet; j'aimerais retenir un instant l'attention du lecteur sur un fait trop souvent négligé, l'élaboration et la fixation du répertoire liturgique. On se bornera ici à évoquer, en Occident, la liturgie romaine qui, seule ou presque, y survivra (il y aurait tant à dire sur les liturgies orientales, leur foisonnement, leurs valeurs propres). Aussi longtemps que la liturgie de langue latine était en vigueur, les usagers en ont vécu, sans, en quelque sorte, prendre conscience de son originalité. Les réformes introduites par le concile de Vatican II la rejetant désormais dans l'oubli, seuls quelques nostalgiques ou curieux du passé sauront encore quelle fut sa grandeur. Il faut donc rappeler avec quelque solennité que l'ensemble de ces textes a représenté le dernier grand chef-d'œuvre des lettres latines.

Quelle étonnante maîtrise des ressources de la langue et des techniques les plus éprouvées de la rhétorique classique ! Et quelle variété de ton, du lyrisme des préfaces aux antithèses savamment équilibrées des oraisons! Une étonnante densité doctrinale s'y exprimait avec discrétion et sobriété : qu'on se souvienne de la Préface de la Trinité, utilisée pour tous les dimanches ordinaires («... en sorte que, confessant la véritable, éternelle Divinité, nous adorons et la propriété dans les Personnes et l'unité dans l'Essence et l'égalité dans la Majesté »). Un sens poétique toujours en éveil s'y alimente

aux sources bibliques, leur empruntant vocabulaire, images, citations explicites ou non, adaptées avec une déconcertante ingéniosité — appliquant, par exemple à la Vierge Marie, voire aux simples vierges vénérées, les termes dont l'Écriture se sert pour évoquer la Sagesse incréée... Et encore n'avons-nous parlé que du texte lui-même; il faudrait, pour que l'éloge fût complet, parler aussi du rôle de la musique (mais la chronologie du répertoire du chant dit « grégorien » est difficile à établir), de l'organisation du cérémonial — processions, mouvements de foules, etc. Oui, ce fut une grande création, même à ne la juger que selon des canons esthétiques, sans porter de jugement de valeur sur sa portée spirituelle. Or, de ce fait majeur, c'est à peine si les histoires de la littérature les plus complètes, les plus compréhensives, consentent à faire mention; elles l'ignorent le plus souvent tout à fait.

Arrivés à ce point, il est permis de se demander si la dépréciation traditionnelle de l'antiquité tardive n'a pas été, à la base, inspirée par un dédain *a priori* pour tout ce qui est chrétien. Personne n'ignore que, du IIIe aux Ve-VIe siècles, de Plotin et Porphyre à Proclus et à Damascius, la pensée païenne a vu fleurir une dernière grande école philosophique, celle du néo-platonisme; mais songe-t-on assez que la même époque correspond à ce qu'il est permis d'appeler l'âge d'or des Pères de l'Église, c'est-à-dire de ces grands docteurs qui ont élaboré l'essentiel de la dogmatique chrétienne, de la discipline ecclésiastique, de la spiritualité. L'historien, lui, sait que ce furent de grands esprits, souvent de grands écrivains, dont l'œuvre de dimensions considérables a traversé les siècles. Quelque jugement que l'on porte sur le fait chrétien lui-même, il faut constater que ces Pères de l'Église ont été les maîtres à penser de toute la civilisation européenne — de l'Europe occidentale comme de celle de l'Est —, pendant plus d'un millénaire.

La grande période de leur floraison se situe à la charnière des IVe et Ve siècles; mis à part Athanase, plus ancien (il a été titulaire du siège d'Alexandrie de 328 à 373), et son

quatrième successeur, Cyrille (il a siégé de 412 à 444), la majeure partie de ces grandes figures se regroupent en deux générations, celle des évêques promus dans les années 370, celle des années 390 : dans la première, Basile de Césarée (370-379), son jeune frère Grégoire de Nysse (372-394), leur ami Grégoire de Nazianze (372-390); à ces trois Cappadociens, joignons le moine Évagre le Politique, l'intellectuel qui saura faire la théorie de la pratique des Pères du désert d'Egypte (345-399); cela chez les Grecs; en Occident, Ambroise de Milan (374-397) et le prêtre Jérôme (v. 378-419/420). L'autre génération est celle de Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche puis évêque de Constantinople (398-407), Théodore de Mopsueste (392-428), vénéré comme « l'Interprète » par excellence dans l'Église syriaque, d'un côté, et, de l'autre, Augustin d'Hippone (395-430), le maître de l'Occident — le seul de tous ces grands écrivains qui atteigne encore aujourd'hui le plus large public : nul n'ignore au moins le titre de ses *Confessions.* Pour beaucoup de nos lecteurs, ces noms, le dernier mis à part, ne seront peut-être que des noms, mais on ne saurait trop souligner l'importance du rôle historique rempli par ces grandes personnalités, et de leur temps, et, encore une fois, pendant de longs siècles, pour la postérité.

Pour être centrale, la place qu'occupe le fait religieux, et spécialement le fait chrétien, dans la civilisation de l'antiquité tardive ne doit pas nous conduire à négliger des innovations pareillement remarquables et riches de conséquences qu'elle a introduites sur un tout autre plan, celui de l'invention technique. On a souvent, et à bon droit, insisté sur l'orientation spéculative, désintéressée, de la science grecque : une connaissance paraissait d'autant plus excellente qu'elle était inutile! C'est évidemment l'existence de l'esclavage qui explique une telle conception : les Anciens ne se sont pas volontiers tournés vers les sciences appliquées, la technique; bien caractéristique à cet égard l'anecdote que rapporte Suétone à l'éloge de l'empereur Vespasien : un

ingénieur lui ayant proposé un système permettant de transporter à peu de frais de grosses colonnes au sommet du Capitole, il le récompensa largement pour son invention, mais refusa de s'en servir, sous prétexte « qu'il fallait que le petit peuple puisse gagner sa vie[1] ».

Certes, le monde hellénistique et romain n'a pas manqué de « mécaniciens » (le mot nous vient du grec *mekhanikos)* capables d'inventer, de découvrir au moins le principe de machines dont les modernes sauront exploiter l'efficacité : ainsi l'éolipyle d'Héron d'Alexandrie — sorte de mini-turboréacteur — est le premier appareil utilisant la force motrice de la vapeur d'eau; mais, à part quelques machines de guerre, les Anciens n'en ont tiré parti que pour des amusettes, jouets, automates, oiseaux chanteurs, etc. Soulignons cependant au passage l'une de ces inventions désintéressées dont l'importance n'est pas aussi minime, celle de l'orgue. A partir du IIe siècle de notre ère se répand dans le monde romain l'usage de l'orgue à soufflets — le nôtre — qui se substitue peu à peu à l'orgue hydraulique, lourde machine inventée par Ktèsibios au IIIe siècle av. J.-C. D'abord simple curiosité, l'orgue est de plus en plus utilisé et joue au Bas-Empire un rôle de premier plan, devenu accessoire obligé de tous les spectacles (y compris ceux de l'amphithéâtre) et du cérémonial de la cour impériale (il ne fera pas son entrée dans l'église avant les Carolingiens).

Mais voici une invention technique de bien plus ample portée : c'est au IVe siècle en effet que nous voyons se généraliser l'emploi du moulin à eau. Il faut se souvenir que la préparation quotidienne de la farine était une des plus lourdes servitudes qui pesaient sur la vie antique — un peu comme le pilage du mil au mortier dans l'Afrique bantoue. Le moulin à traction animale existait sans doute, mais n'était pas d'un usage vraiment généralisé; or voici qu'avec le moulin hydraulique se trouvait réalisée l'hypothèse qu'Aristote n'avait

1. Suétone, *Vespasien,* 18.

cru pouvoir formuler qu'à l'irréel : « Si chacun de nos instruments pouvait, en ayant reçu l'ordre, accomplir son œuvre propre, comme les automates de la légende, si les navettes pouvaient tisser d'elles-mêmes et le plectre jouer de la cithare, alors les entrepreneurs n'auraient nul besoin de main-d'œuvre, ni les maîtres d'esclaves[1] ! » La généralisation de la meunerie à une échelle déjà industrielle aura été un facteur important, peut-être du déclin de l'esclavage (qui ne disparaîtra pourtant jamais totalement de la chrétienté, d'où sa terrible reviviscence après la découverte de l'Amérique), sûrement de la libération de la femme, ainsi affranchie d'une des fonctions les plus pénibles que lui imposait la structure de nos sociétés indo-européennes à dominante masculine.

1. Aristote, *Politique,* I, 4, 3, p. 1253b 34-1254a 1.

La plus ancienne représentation du moulin à eau, palais impérial, Constantinople

Le point de vue des contemporains

J'imagine le lecteur assez déconcerté : plus nous accumulons de témoignages en faveur de l'antiquité tardive, de son originalité, de sa fécondité, plus s'estompe à ses yeux l'image traditionnelle de la fin du monde antique. Il est bien vrai que l'historien est embarrassé lorsqu'on lui demande d'apporter un témoignage ayant directement enregistré l'événement. C'est un fait, les contemporains de l'écroulement de l'Empire romain d'Occident n'en ont pas pris conscience[1]. Le problème du déclin et de la chute du monde antique est un problème moderne qui a été posé pour la première fois par les humanistes italiens, à partir de Leonardo Bruni (1441) et de Flavio Biondo (1453); les hommes de la Renaissance ne pouvaient pas en effet éviter de se poser la question : ils avaient besoin de comprendre comment cette tradition antique avec laquelle ils avaient conscience de renouer avait pu être interrompue au cours de la longue période qu'on devait bientôt appeler le « moyen âge ».

Le jugement sommaire que nous venons de formuler a sans doute quelque chose de paradoxal, car nombreux sont les textes des IVe et Ve siècles qui expriment clairement le sentiment d'une décadence générale et d'une fin imminente[2]; mais il faut bien les interpréter, sans pécher par anachronisme. Pour nous, qui venons après l'*Aufklärung,* Hegel et

1. Je reprends ici les termes de ma contribution au colloque de Jouy-en-Josas, *les Terreurs de l'an 2000,* Paris, Hachette, 1976, p. 13-19.

2. On les trouvera commodément rassemblés et commentés dans le livre justement classique de P. Courcelle, *Histoire littéraire des invasions germaniques,* Paris, Études augustiniennes, 1964, 3e éd.

Darwin, la notion de « devenir » est comme naturellement associée à celle de progrès; pour les Anciens au contraire — on ne le répétera jamais assez —, la *genesis,* le devenir (traduisons mieux : « l'advenir »), est indissolublement couplée avec *phtôra,* la corruption, le déclin. La *genesis,* c'est le passage de la puissance à l'acte, du non-être à l'existence, donc avant tout un changement, qui s'oppose à l'immutabilité de l'Être : ce qui a commencé doit nécessairement finir un jour. Depuis l'origine — enfin, disons depuis Hésiode (l'âge d'or, l'âge d'argent... l'âge de fer) —, les Anciens ont toujours été familiers avec l'idée d'un déclin inévitable. Pour nous en tenir à Rome, comment ne pas évoquer, avec Santo Mazzarino[1], le passage où Polybe nous montre Scipion Emilien, le jour même de la prise et de la destruction de Carthage, citer en pleurant les vers fameux de l'adieu d'Hector à Andromaque :

> Il viendra le jour où elle périra la sainte Ilion
> Et Priam, et son peuple...

Scipion, nous dit Polybe qui était alors à ses côtés, pensait à sa propre patrie et craignait pour elle, en songeant à l'instabilité des choses humaines[2]. Polybe lui-même a formulé, dans son livre VI, une théorie de l'évolution historique : les régimes politiques, assimilés à des organismes vivants, doivent nécessairement passer par trois étapes, la croissance, la maturité, le déclin[3]. Tous les grands historiens de Rome, Salluste, Tite-Live, Tacite, jettent sur leur temps le même regard mélancolique, expriment la même tristesse devant le déclin commencé.

Il ne faut certes pas insister unilatéralement sur ce

1. S. Mazzarino, *La Fin du monde antique, avatars d'un thème historiographique,* Paris, Gallimard, 1973, p. 17 (trad. fr. par A. Charpentier).
2. Polybe XXXVII, 22 (ap. Appien, *Punica* VIII, 132).
3. P. Pedech, *La Méthode historique de Polybe,* Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 309-317.

pessimisme de la pensée antique. L'espérance est trop intimement inscrite au cœur des hommes pour qu'au thème d'une décadence inévitable ne se soient pas opposés et comme superposés, dans telle conjoncture favorable, les thèmes contraires de la *renouatio temporum,* obtenant du Destin un nouveau bail avec la durée, voire une durée sans fin, l'éternité de la *Roma perpetua* ou *aeterna.* Il reste que la notion de déclin, d'épuisement, était bien profondément enracinée dans la pensée commune.

De même que les stoïciens avaient enseigné que le cosmos disparaîtrait par conflagration, *ekpurôsis,* avant de renaître, de même les chrétiens, de leur côté, attendaient, avant la résurrection, la fin du monde. La « petite apocalypse » des Évangiles synoptiques, pour ne rien dire de l'Apocalypse de Jean, leur énumérait les signes avant-coureurs de ce dernier événement : guerres, tremblements de terre, pestes, famines, signes terrifiants apparaissant dans le ciel — ce qui les encourageait à reconnaître « le commencement des douleurs de l'enfantement » dans les catastrophes historiques de tout ordre dont leurs temps troublés étaient témoins.

D'où les textes auxquels nous avons fait allusion : chaque fois que quelque désastre s'abattait sur le monde romain, l'opinion chrétienne en concluait que l'heure dernière était arrivée. Pour ne pas remonter jusqu'à saint Cyprien, témoin de la crise du IIIe siècle, telle fut la réaction de saint Ambroise au lendemain de la terrible défaite d'Andrinople en 378 où l'empereur Valens périt sous les coups des Wisigoths. Commentant le discours eschatologique de l'Évangile de Luc, il constate que tous les malheurs annoncés par Jésus se réalisent sous ses yeux : guerre, bruits de guerre, peste, famine; comment hésiterait-il à en tirer la conclusion qui s'impose : « Nous en sommes témoins, c'est bien la fin du monde... Nous voici à la fin des temps... Nous assistons à la fin du monde[1]. »

1. Ambroise, *Expositio in Luc.* X, 10 et 14, t. II, p. 160 et 161 Tissot.

Même réaction, plus profonde encore, plus générale, lors de cet autre événement retentissant que furent la prise et le pillage de Rome par les Wisigoths d'Alaric en 410; ici je ne puis tout citer, tant les témoignages sont nombreux; ainsi sous la plume de saint Jérôme, de l'auteur inconnu des *Consultationes Zacchaei,* de saint Augustin; écoutons celui-ci parler à son peuple : « Parfois les gens se disent ' Voici venu le jour du Jugement ', tant se produisent de malheurs, tant se multiplient les tribulations; voici que s'est accompli tout ce qu'avaient annoncé les prophètes; oui, c'est bien maintenant le jour du Jugement[1]. » Les bouleversements de la *Völkerwanderung* multipliaient les occasions de ressentir pareillement les craquements annonciateurs de l'écroulement définitif du monde. Au lendemain de la grande invasion qui déferla sur la Gaule au début de 407, saint Jérôme, cherchant à détourner d'un remariage la jeune veuve Ageruchia, a cette image frappante : « Le navire est en train de couler et nous discutons sur sa cargaison », *fracta naue de mercibus disputo*[2]. Jérôme, écrivant de Bethléem, évoque de loin cette invasion; voici un témoignage plus direct, celui de l'évêque Orens (ou Orientius) d'Auch : « Pourquoi passerai-je en' revue les ruines du monde qui s'écroule? »

Cur tarnen enumerem labentis funer a mundi[3] ...

Pareillement, vers 418, nous voyons un évêque de Salone (la menace barbare pèse déjà lourdement sur le rivage dalmate), Hésychius, faire de la fin du monde le thème de sa prédication, de sa pastorale[4]. Fin du monde, fin d'un monde : les deux plans ne peuvent être séparés. J'ai choisi ces quelques témoignages parmi les auteurs chrétiens, qui

1. Augustin, *Serm.* 93, 6 (7), *PL.* 38, 576.
2. Jérôme, *Epist.* 123, 15, t. 7, p. 91 Labourt.
3. *Commonitorium* II, 185, p. 117 Rapisarda.
4. Hésychius *ap.* Augustin, *Epist.* 198, 5.

me sont le plus familiers, mais on trouverait des accents analogues sur le déclin, la corruption, la *phtôra,* l'écroulement de l'Empire sous la plume d'un écrivain païen comme l'historien Zosime, « ce Polybe de la décadence », comme l'appelle son dernier éditeur, Fr. Paschoud.

Voilà un ensemble de textes qui, à première lecture, peuvent paraître décisifs, mais il ne faut pas les isoler de l'ensemble du contexte historique : après chacun de ces épisodes douloureux, la catastrophe finale, redoutée et espérée à la fois, ne s'est pas produite et la vie a repris, souvent sans doute diminuée, mais toujours semblable à ce qu'elle avait été. La notion, encore une fois si profondément enracinée chez tous, de déclin, de décadence, supposait, loin de la contredire, la conscience d'une continuité sans rupture avec le passé. Le premier accablement surmonté, on se reprenait à respirer, à revivre, à espérer, et cela non sans raison. Ainsi, en 378, le désastre d'Andrinople n'entraîna pas, comme on avait pu le craindre, la chute de l'Empire mais, au contraire, l'arrivée au pouvoir de Théodose; ce fut le début d'un grand règne : pour les chrétiens, le triomphe de l'orthodoxie, les coups décisifs portés au paganisme; pour l'Empire tout entier, la sécurité enfin retrouvée et une période d'épanouissement; non sans raison, les historiens de l'art parlent volontiers de la « renaissance théodosienne ».

Au lendemain de la défaite, saint Ambroise voyait dans la christianisation amorcée des Goths un des signes annonciateurs de la fin du monde; à la fin de sa vie, nous le voyons se préoccuper d'agir sur la reine des Marcomans pour travailler à la conversion de son peuple, mais aussi à la soumission de celui-ci au pouvoir de Rome[1] : Ambroise meurt en 397 dans un Empire que rien ne paraissait devoir ébranler. De même après 410 : Rome, prise et saccagée, ne périt cependant pas tout entière, comme le souligne, dès le

1. Paulin de Milan, *Vita Ambrosii,* 36, p. 102 Pellegrino.

lendemain de l'événement, un sermon de saint Augustin, *De Urbis excidio.* Il est très significatif de suivre, à travers les vingt-deux livres de *la Cité de Dieu,* le développement de la pensée de l'évêque d'Hippone, au cours des quelque quinze ans qu'il consacrera à la composition de ce grand ouvrage (il ne sera achevé qu'en 427). Dès 415, nous le voyons déclarer très nettement : « Certes, l'Empire romain a subi des atteintes, mais il n'a pas été transformé; il a subi des épreuves analogues en d'autres temps et il s'en est relevé. Nous ne devons donc pas désespérer; peut-être se relèvera-t-il des épreuves d'aujourd'hui : qui connaît sur ce point la volonté de Dieu [1]? »

Il n'est pas facile d'assigner une date à « la fin de l'Empire ». Gibbon, ayant entrepris de retracer l'histoire de son déclin jusqu'à sa disparition, n'arrivait pas à saisir ce point final et, de proche en proche, dut conduire son récit jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453. Dans la moitié orientale de l'Empire, le moyen âge byzantin prolonge l'antiquité tardive sans solution de continuité : Arabes puis Turcs ne s'y sont pas trompés, pour qui cet Empire d'Orient, dont Constantinople était l'imprenable capitale, c'était *Rûm,* Rome toujours continuée.

1. Augustin, *La Ciré de Dieu,* IV, 7.

La grandeur de Byzance

Dans le langage commun des Français, l'adjectif « byzantin » est toujours lesté d'une valeur péjorative; c'est que l'histoire de Byzance, représentée pourtant chez nous par d'illustres — mais rares — spécialistes, n'a jamais été véritablement intégrée à la culture française (à la différence de l'Europe orientale qui s'est toujours reconnue comme héritière et fille de Byzance) — ni même d'ailleurs dans l'ensemble de la culture occidentale, témoin ce jugement sommaire, d'un ridicule achevé, qu'osa porter le grand Hegel : « Suite millénaire de crimes, faiblesses, bassesses, manque de caractère, le tableau le plus affreux et par suite le moins intéressant[1]. » Fondée en 324, dédiée le 11 mai 330, Constantinople ne devait tomber, sous les coups de Mehmet II, que le 29 mai 1453 : mille ans et plus de survie, voilà qui ne s'accorde guère avec l'idée d'une décadence en quelque sorte indéfiniment prolongée!

La continuité est si parfaite qu'il est difficile, sinon même tout à fait artificiel, de situer la limite entre antiquité tardive et moyen âge byzantin. Les spécialistes de celui-ci font conventionnellement partir leurs études de la fondation de la « nouvelle Rome », mais l'empire de Constantin — ce pur Latin — s'étend encore jusqu'à la Grande-Bretagne et au Maroc. Sa politique favorable au christianisme ne suffit pas à ouvrir un hiatus entre la civilisation de son temps et celle des tétrarques païens, ses prédécesseurs. Nous ne changeons pas davantage de milieu culturel lorsque, après la mort de Théodose en 395, les deux moitiés de l'Empire

1. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* éd. Lasson, t. IX, p. 770-771.

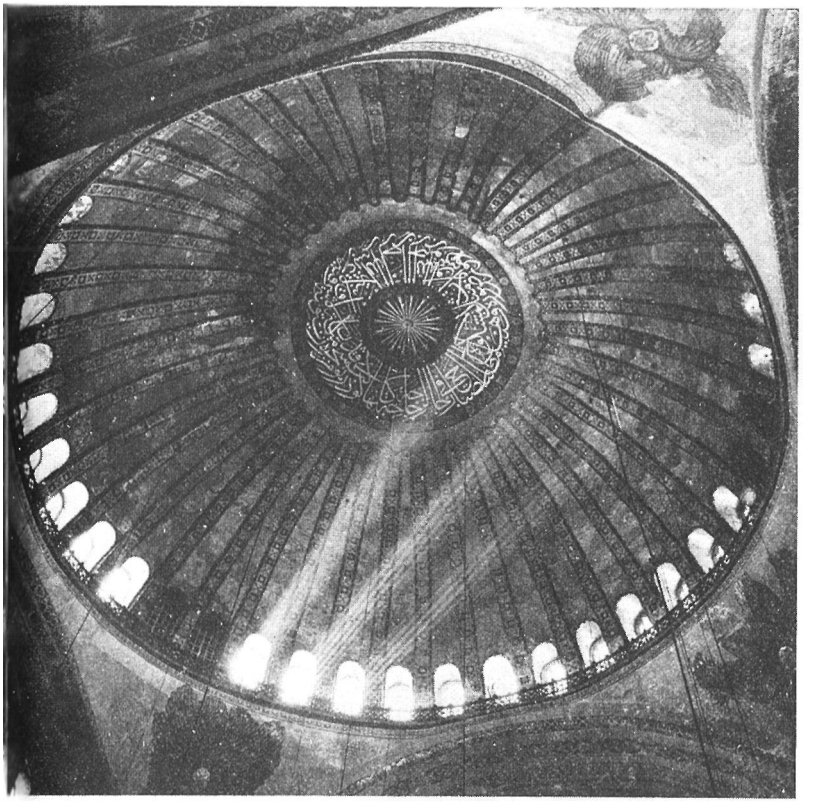
connaissent un destin sépare. Si, comme on le fait généralement, l'histoire de la civilisation byzantine est divisée en trois grandes périodes, la première *(frühbyzantinische)* — qu'on prolonge volontiers jusqu'au temps de l'empereur Héraclius (610-641) — doit être considérée comme appartenant encore proprement à l'antiquité tardive.

Et là, comment parler de décadence! Quelle grandeur manifeste cette romanité orientale! Ainsi dans l'art : prenons comme symbole Sainte-Sophie, la grande église consacrée à la Sagesse divine, *Haghia Sophia,* reconstruite sur un plan original, et avec quelle majesté, par Justinien, pour effacer le souvenir de la « sédition Nika » (532) où le trône se serait écroulé sans l'énergie de Theodora. Après tout, il n'y a pas tant de monuments qu'on puisse, comme celui-là, situer au même niveau de perfection que le Parthenon ou Notre-Dame de Chartres.

Église chrétienne, donc conçue comme la salle où se rassemble le peuple des croyants pour une liturgie unanime, ce qui compte pour elle, c'est l'intérieur, non la vision qu'on peut avoir d'elle du dehors. Mais quelle splendeur dans cette salle immense dont la coupole semble, a-t-on pu écrire, échapper aux lois de la pesanteur. Quelle légèreté en effet dans cette puissance : elle est due en particulier aux jeux très subtilement combinés de la lumière; outre les nombreuses ouvertures ménagées dans l'abside, les exèdres et les murs latéraux, 40 fenêtres ont été ouvertes à la base même de la grande coupole centrale et, suivant les heures du jour, des flèches lumineuses irradient leur clarté selon une orientation différente, tandis qu'une lumière diffuse est répandue par les marbres du pavement, le porphyre scintillant des colonnes et l'intrados de la coupole, ruisselant de l'or des mosaïques.

Et cette incomparable réussite est bien le fruit d'un effort de création originale, dont on peut suivre le développement depuis un siècle sur les deux rives de la mer Égée, Grèce et Thessalie ou Asie mineure. Qu'on soit en pleine période

Sainte-Sophie de Constantinople



Sainte-Sophie, la coupole

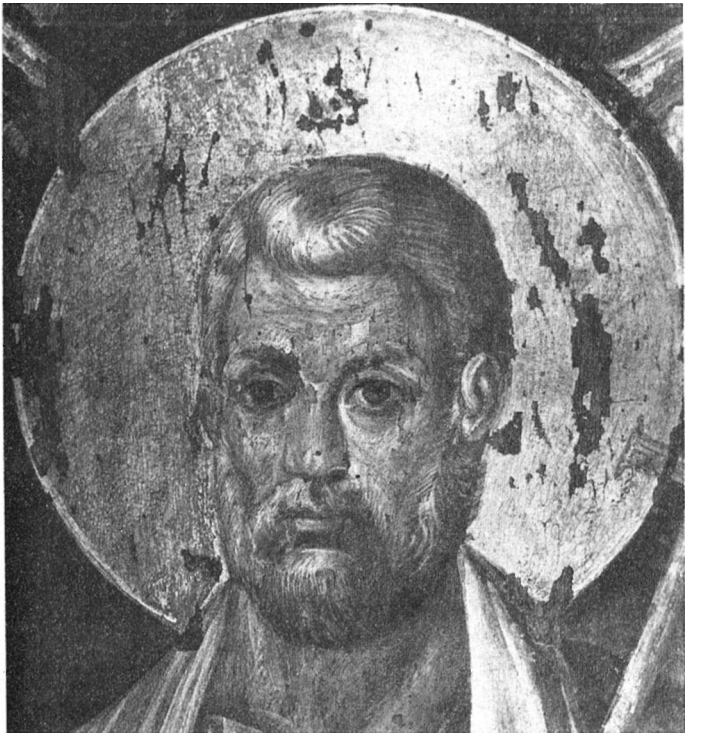
d'innovations, c'est ce que montre l'accident survenu à Sainte-Sophie même : à peine venait-elle d'être achevée (532-537) que la coupole s'écroulait — un accident semblable a détruit celle, contemporaine, de la seconde église de Philippes en cours d'aménagement. Sainte-Sophie fut bientôt reconstruite (558-562), la coupole sur pendentifs établie cette fois sur un plan rigoureusement circulaire, encore plus hardie en élévation (7 mètres de plus !), soutenue à l'intérieur par des nervures, au-dehors par une série de petits épaulements — et elle a pu ainsi défier les siècles !

Il ne faudrait pas interpréter cet épisode comme la preuve qu'il s'agissait d'une architecture procédant par tâtonnements, purement empirique. Nous connaissons assez bien les deux architectes de Sainte-Sophie, Anthémios de Tralles et Isidore de Milet; s'ils avaient été choisis pour leur expérience d'ingénieurs, de « mécaniciens », ils n'en appartenaient pas moins au milieu le plus cultivé; l'un et l'autre ont été d'authentiques savants, des mathématiciens : Isidore avait commenté un traité d'Héron d'Alexandrie sur le problème du voûtement, Anthémios celui d'ApolIonios de Perga, *Sur les coniques;* il semble bien avoir été le premier à avoir examiné scientifiquement la possibilité de construire des miroirs ardents, exploit dont la légende a crédité Archimède (en fait, il faudra attendre Buffon pour que l'expérience soit réalisée).

Avec l'architecture, la peinture à son tour connaît un grand éclat; inutile de revenir sur les mosaïques monumentales qui décorent les murs et la conque de l'abside des grandes églises : Byzance ne fait que continuer la tradition des basiliques romaines en l'illustrant d'œuvres maîtresses, comme la Transfiguration du couvent du mont Sinaï, elle aussi datée du temps de Justinien. Mais c'est bien en Orient que va fleurir un art tout à fait original, celui de l'icône : attestées par les textes dès le IVe siècle, c'est du VIe que datent les plus anciennes icônes conservées, retrouvées au Sinaï ou à Rome (beaucoup ont dû disparaître pendant la crise iconoclaste,

entre 730 et 843). C'est bien là un type d'art tout à fait nouveau, dont on suivra l'épanouissement dans les pays « orthodoxes » de l'Europe orientale jusqu'à nos jours : il tourne résolument le dos à ce qui avait été la grande conquête de l'hellénisme classique, la représentation réaliste de l'espace euclidien à trois dimensions.

Au point de départ — ainsi dans le saint Pierre du couvent de Sainte-Catherine du mont Sinaï —, nous sommes encore très proches du portrait hellénistique (ces faces aux yeux démesurés peints sur la tablette rectangulaire qui



Saint Pierre, peinture, Sainte-Catherine du mont Sinaï

recouvre le visage des momies d'époque romaine trouvées notamment dans le Fayoum); c'est encore « ressemblant », mais très vite l'icône s'oriente vers une stylisation de plus en plus poussée : il n'est plus question de perspective, au sens où nos peintres de la Renaissance devront la redécouvrir, de réalisme en quelque sorte photographique. Des formes corporelles, le peintre ne retient que le minimum nécessaire pour évoquer la scène biblique, le personnage évangélique ou le saint personnage qu'il veut proposer à la vénération des fidèles; c'est si bien l'idée qui l'emporte sur la forme que souvent le visage est accompagné des sigles qui permettent de l'identifier : IC XC pour Jésus-Christ, MP 0Y, « la Mère de Dieu », pour la Vierge Marie.

Par-delà l'homme, la femme, le personnage historique ainsi évoqué, c'est la réalité spirituelle présente en eux que l'icône cherche à faire apparaître, avec laquelle elle nous invite à communier. On peut dire que l'icône byzantine réalise progressivement et conduit à sa perfection cet idéal esthétique nouveau, caractéristique de l'antiquité tardive, dont nous avons cherché à discerner les premières manifestations — par exemple, dans l'effigie impériale — et les tendances originales — ainsi dans l'expression de la transcendance —, d'abord encore dissimulées sous le voile de la pseudomorphose. Frontalité hiératique, stylisation des lignes, jeu des couleurs (on retiendra, comme dans la mosaïque, le recours à l'or pour suggérer la beauté immatérielle du monde invisible), tout concourt à suggérer, sous l'anecdote historique, la présence du mystère de la foi.

Il n'est personne qui, ayant visité par exemple la prodigieuse collection d'icônes du musée Tretiakov à Moscou, puisse considérer comme marginal l'apport de cet art au trésor historique de la peinture européenne. Et encore ne l'avons-nous célébré jusqu'ici que pour sa valeur proprement esthétique : il faut au moins rappeler le rôle si important que joue la vénération des icônes dans la piété des chrétientés orientales, à qui elles sont d'autant plus chères qu'il a fallu

les défendre, les reconquérir après la brutale mise en question de l'iconoclasme; le rétablissement du culte des images est toujours l'objet d'une commémoration solennelle dans la liturgie orthodoxe, « le dimanche de l'orthodoxie ».

Les arts ne sont pas le seul domaine où Byzance ait excellé. La réputation de la pensée byzantine a souffert doublement dans la mémoire de l'Occident, d'abord à cause de l'étroitesse de perspective de la théologie latine, ensuite de l'indifférence ou du mépris qu'elle inspirait en tant que pensée chrétienne. Or sa vitalité, sa fécondité ne peuvent échapper à l'historien attentif. On fait quelquefois s'achever la période patristique avec la synthèse doctrinale de saint Jean Damascène (v. 650-v. 750), né Mansour Ibn Sardjoun (il était le fils d'un ministre des Finances du calife omeyyade), moine à Saint-Saba près de Jérusalem, mais cette vue sommaire n'ouvre pas la place qu'elle mérite à l'œuvre originale de la théologie proprement byzantine. Que de noms il faudrait épingler au passage! 11 ne s'agit pas seulement de théoriciens de la vie spirituelle, comme saint Jean Climaque (c'est-à-dire « de l'Échelle » : ce surnom lui vient du titre de son ouvrage, *l'Échelle de l'ascension vers Dieu),* abbé du Sinaï mort vers 649, ancêtre de l'hésychasme qui devait alimenter la piété et la mystique de l'Athos du XIVe siècle à nos jours. Les Byzantins ont possédé aussi d'authentiques génies spéculatifs, comme — pour ne pas dépasser le cadre de la période protobyzantine — saint Maxime le Confesseur (v. 580-662) : il fut persécuté, torturé, exilé par le pouvoir impérial pour son attachement à l'orthodoxie contre l'hérésie monothélite. Penseur dont la richesse trop méconnue a été heureusement mise en valeur dans un livre, devenu classique, du grand théologien H. Urs von Balthasar[1].

S'il y a au contraire un domaine où le génie byzantin accuse ses limites, c'est précisément celui qui lui a valu

1. H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Das Weltbild Maximus des Bekenners,* Einsiedeln, 1961, 2e éd.; trad. fr. de la lre éd. : *Liturgie cosmique,* Paris, Aubier, coll. « Théologie », 11, 1947.

l'indulgence de la critique occidentale, et cela depuis la Renaissance : nos humanistes ont su gré aux Byzantins de leur avoir ouvert la voie à cette connaissance du grec et de ses classiques que les Latins avaient pratiquement perdue depuis la coupure des V^e^ et V I^e^ siècles. Certes, au cours de ce long millénaire, la culture littéraire avait aussi connu en Orient des hauts et des bas, mais il ne s'est jamais agi que de fluctuations de faible amplitude, si on les compare avec ce qui s'observe parallèlement en Occident. Les méthodes, les programmes de l'éducation de l'antiquité tardive se sont perpétués à Byzance, et avec elle la culture classique. Il est significatif de voir un lettré du X I^e^ siècle, Michel Psellos, se vanter d'avoir, dans son enfance, appris par cœur l'*Iliade* tout entière[1] comme, quatorze siècles plus tôt, s'honorait de l'avoir fait tel personnage du *Banquet* de Xénophon.

Cette continuité, cette fidélité honorent Byzance, mais il faut bien voir qu'elle a empêché l'épanouissement d'une littérature pleinement originale et résolument « moderne », comme le seront celles des diverses langues nationales qui se sont dégagées au cours du moyen âge occidental — et cela quels que puissent être l'intérêt et le mérite de l'hymnographie religieuse d'un Romanos le Mélode (vi^e^ siècle) ou d'une épopée en langue vulgaire comme le *Digenis Akritas* (x^e^ siècle). La littérature byzantine n'a pas connu l'équivalent de ce qu'ont été pour nous, à l'époque moderne, les révolutions romantique ou surréaliste qui, secouant le joug d'une tradition sclérosée, ont permis aux lettres de prendre un nouvel essor. Le problème linguistique continue à se poser dans la Grèce d'aujourd'hui, où la question de la langue — « purifiée », *katarevousa,* ou « populaire », *demotiki,* avec ses prolongements, ou ses racines, d'ordre politique et social — continue à mettre en question l'unité nationale du peuple grec.

1. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité,* Paris, Éd. du Seuil, s.d. [1975], p. 486, 7^e^ éd.

En Occident, l'Empire ou la liberté?

Les choses ont été toutes différentes à l'Ouest, où nous voyons une constellation de royaumes germaniques succéder à l'Empire romain. Quelques précisions chronologiques sont ici nécessaires : la date traditionnelle de 476 n'eut pas pour les contemporains la valeur symbolique qu'y ont attachée nos historiens, ou du moins notre routine scolaire. En déposant Romulus Augustule sans lui donner comme successeur un de ces empereurs fantoches, comme d'autres généraux germains au service de Rome l'avaient fait avant lui, le roi skire Odoacre n'a pas eu conscience de mettre fin à l'Empire d'Occident. Il reconnaissait de quelque manière l'autorité de l'empereur de Constantinople Zenon, lui demandant confirmation de son pouvoir de fait sur l'Italie : on peut dire qu'en théorie il rétablissait l'unité de l'Empire telle qu'elle avait existé du temps de Théodose. La réalité était tout autre : depuis trois quarts de siècle, la plus grande partie des provinces occidentales de l'Empire étaient tombées au pouvoir des envahisseurs, même si ceux-ci avaient après coup demandé et obtenu de voir leur présence légalisée au titre de « fédérés ».

Depuis la nuit fatale du 31 décembre 406 où, profitant peut-être du fleuve gelé, Vandales, Alains et Suèves franchissaient le Rhin, quelque part vers Mayence ou Worms, et déferlaient sur la Gaule, les territoires réellement soumis à l'autorité de l'empereur n'avaient cessé de se rétrécir comme la peau de chagrin, en dépit de quelques redressements plus ou moins spectaculaires mais toujours transitoires. Pour abréger, tenons-nous à la Gaule; où en est-elle en 476?

Seule la Provence méridionale obéit encore à l'empereur de Ravenne, mais, dès la disparition de Romulus Augustule, le roi wisigoth de Toulouse se hâtera de s'en emparer; le royaume de celui-ci, qui par ailleurs s'étend sur presque toute l'Espagne, couvre toute l'Aquitaine jusqu'à la Loire. Un roi burgonde, de sa double capitale Genève et Lyon, exerce son autorité de Langres à Vaison. A l'est, les Alamans avaient définitivement germanisé l'Alsace.et la Suisse que nous appelons encore « alémanique ». Plus au nord, c'étaient les Francs; entre le royaume de Childéric de Tournai et l'Armorique, qui commence à se transformer en Bretagne par l'immigration venue du Pays de Galles et de Cornouailles, subsiste encore, de la Somme à la Loire, un pays « romain », quoique coupé du reste de l'Empire, où règne ce mystérieux Syagrius, fils d'un des derniers généraux à avoir commandé au nom de l'empereur, que Grégoire de Tours qualifie de « roi des Romains »; mais il tombera bientôt (486) sous les coups de Clovis, fils de Childéric. Avec l'ascension de celui-ci commence à se constituer ce qui va devenir et rester la France; Paris, où Clovis meurt en 511, y inaugure déjà son rôle de capitale...

Face à la grandiose survie de Byzance, cette disparition de l'Empire en Occident se présente comme une énigme : pourquoi l'Occident n'a-t-il pas réussi à secouer le poids que faisaient peser sur lui les Barbares? L'Orient a bien su le faire! Si on cherche à choisir — jeu toujours un peu artificiel — une date symbolique, je proposerai de faire débuter l'histoire proprement byzantine au coup d'État du 12 juillet 400 où la population de Constantinople ameutée chassa les auxiliaires goths de Gainas, qui n'aurait pas mieux demandé que de jouer auprès de l'empereur d'Orient le rôle de « protecteur » que d'autres Germains remplirent aux côtés des derniers empereurs d'Occident.

Sans doute l'historien peut toujours chercher, et trouver, comment rationaliser le passé. On ne peut oublier que, par deux fois, l'habile et cynique diplomatie orientale réussit à

dégager les Balkans en détournant, vers l'Italie, les Wisigoths d'Alaric en 401, les Ostrogoths de Théodoric en 488. D'autre part, les Occidentaux étaient en quelque sorte acculés à l'Océan, tandis que l'Empire d'Orient, s'il devait tenir deux fronts — sur le Danube face aux Germains, sur l'Euphrate face aux Sassanides —, pouvait, selon la conjoncture, puiser dans ses provinces d'Asie de quoi renforcer la défense de celles d'Europe... Sans doute, mais il reste qu'au cours du « second assaut des invasions », celles du VIIIe au Xe siècle, l'Europe occidentale saura résister et survivre à la pression conjuguée des Arabes, des Vikings, des Slaves et des Hongrois ; si le Maghreb est définitivement perdu, la chrétienté latine se montrera capable de s'étendre sur l'Europe de l'Est et du Nord, jusqu'au Groenland. Pourquoi cet effondrement aux V-VIe siècles?

Le problème reste posé et n'a pas cessé d'être indéfiniment débattu; pour les uns, « les Barbares n'ont pas détruit l'Empire romain d'Occident. L'Empire est mort de maladie interne[1] »; pour tel autre : « La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée[2]. » Faut-il choisir et, pour reprendre la terminologie de Toynbee, n'y aurait-il pas eu conjonction entre l'assaut du « prolétariat extérieur » — les Barbares — et la défection du « prolétariat intérieur » — les classes et milieux défavorisés; celle-ci doit-elle apparaître, péjorativement, comme une « maladie »? Il faut reprendre l'analyse du contraste entre Orient et Occident.

Oui, nous l'avons vu, l'Empire romain a glorieusement survécu autour de Constantinople, mais à quel prix? On se souvient du jugement porté par le grand historien que fut Michel Rostovtseff : « Les empereurs du IVe siècle, à commencer par Dioclétien, se sont proposé de sauver l'Empire

1. F. Lot, *La Fin du monde antique et le Début du moyen âge,* Paris, Albin Michel, 1927, p. 275.

2. A. Piganiol, *L'Empire chrétien,* Paris, 1947; 2e éd. : Paris, PUF, 1972, p. 466.

romain, et ils y ont réussi. Pour ce faire, ils se sont servis, avec les meilleures intentions du monde, des moyens qui étaient à leur portée, à savoir la violence et la coercition. Ils ne se demandèrent pas un instant s'il valait la peine de sauver l'Empire romain pour en faire une vaste prison pour des millions et des millions d'hommes[1]. » L'Orient a accepté de se soumettre à la tyrannie et à la terreur policière, bureaucratique et fiscale de l'État totalitaire du Bas-Empire — où, par exemple, le contribuable défaillant devait s'attendre non seulement à la confiscation, mais à la prison, à la torture... Beaucoup de ces caractères ont survécu de la deuxième Rome à la troisième (« et il n'y en aura pas de quatrième », comme l'écrivait, vers 1510-1524, Philothée de Pskov au tsar Ivan III), Moscou. Or il paraît bien que, dès l'antiquité tardive, une résistance profonde, en quelque sorte viscérale, se soit opposée, chez les hommes d'Occident, à ce prix trop élevé dont il fallait payer la survie de l'Empire.

Comment ne pas nous sentir solidaires de ces Bagaudes, ces masses paysannes — colons et esclaves —, en révolte contre l'oppression qui pesait sur eux, que nous voyons se soulever en Gaule dès 285-286; leurs bandes improvisées « où le laboureur s'était fait fantassin, le berger cavalier[2] » furent écrasées par Maximien, mais, même après cette répression, le mouvement ne s'est jamais complètement arrêté, et des maquis de réfractaires ont dû se perpétuer çà et là. Une nouvelle flambée se produit dans l'ouest de la Gaule dès 408 et 414; elle sera étouffée à son tour grâce aux mercenaires que l'Empire se voit obligé de recruter jusque chez les Huns (437). Puis, dans les années 440, c'est au tour de l'Espagne de connaître l'insurrection des Bagaudes, et, pour en venir à bout, il faudra faire appel aux Wisigoths qui passent les Pyrénées à la demande du pouvoir central (454)[3].

1. M. Rostovtseff, *The Social and Economic History of the Roman Empire,* Londres, 1957, 2e éd., t. I, p. 532.

2. *Panégyriques latins 2* (X), 4, 3, t. I, p. 28 Galletier.

3. Hydace, *Chronique,* 125, 128 et 158, p. 138, 142, 148 Trannoy.

Cette révolte, de caractère social, s'en prend à la « noblesse », à l'aristocratie des propriétaires fonciers[1], autant qu'aux confiscations et rapines des agents du fisc, à l'injustice des juges corrompus[2].

Avant de déplorer, comme l'histoire s'est trop facilement contentée de le faire, la chute de l'Empire, il faut mesurer les limites des bienfaits que celui-ci apportait à l'ensemble du corps social. Contrairement à ce qu'imaginerait un marxisme primaire, ce n'est pas l'esclavage qui pose le plus de problèmes. L'antiquité tardive ne connaît plus le système de la « plantation » (Max Weber a emprunté la notion aux États sudistes des États-Unis, avant la guerre de Sécession) : les esclaves ruraux se sont vu attribuer un lopin de terre, une maison, le droit à une famille stable. Entre l'esclave ainsi « chasé » — désormais un serf au sens médiéval du mot — et le colon, un homme libre mais qui, pour des raisons fiscales, est devenu, depuis Constantin, attaché à la terre, il n'y a plus guère qu'une différence de degré dans la sujétion au maître, au puissant.

L'essentiel est ailleurs : la grande limite de la civilisation antique est son caractère aristocratique; tout est organisé en fonction d'une élite sociale, pour assurer le « bonheur » — ce maître mot de la *hellenistiche-römische Kultur* — d'une « classe de loisirs », selon le mot heureux de Pierre Chaunu[3]. Jusqu'aux ravages, endémiques à partir de la fin du IIIe siècle, dus aux invasions, la civilisation gréco-romaine a été à dominante urbaine. A mesure qu'on s'éloigne, kilométriquement et socialement, du centre de la cité, le niveau de culture s'affaisse rapidement : les masses paysannes n'ont pas vu leur technologie ni, par suite, leur mode de vie, progresser beaucoup. L'usage des métaux — du bronze

J. Paulin de Pella, *Eucharisticos,* 334-336, p. 80 Moussy.

2. Salvien, *De gubern. Dei,* V, 6 (24-26), p. 330 Lagarrigue.

3. P. Chaunu, *Histoire, science sociale,* Paris, SEDES, 1974, p. 110 et 196.

surtout, celui du fer reste beaucoup plus limité qu'on ne pense — n'a pas fait naître une révolution comparable à celle qu'a représentée l'invention de l'agriculture aux temps néolithiques. Sauf pour la céramique, peut-être, dans quelques centres (l'Argonne), il n'y a toujours pas de véritable industrie, au sens que le mot a pris depuis le XVIIIe siècle; l'artisanat, orienté en particulier vers les produits de luxe, ne suffit pas à faire de la ville un milieu actif de production de richesses. La romanisation, qui se traduit dans les provinces par la création de cités nouvelles, véritables expositions permanentes des bienfaits de la civilisation — le confort des thermes, le plaisir du forum, la passion des jeux —, peut être définie en termes modernes comme l'instauration d'une « société de consommation » qui vit en faisant peser sur les campagnes le poids d'un prélèvement que nos historiens et nos économistes estiment excessif, écrasant, vu la faiblesse du développement technique de l'agriculture.

Même si — on le soulignera plus loin — le rôle des villes n'est plus aussi prépondérant dans l'antiquité tardive, celle-ci n'a pas vu s'atténuer, loin de là, ce caractère élitiste. Plus que jamais, les humbles sont soumis à la domination des grands propriétaires. Devant les exigences accrues de l'administration impériale, ils sont conduits à rechercher secours et protection auprès des puissants, mais ceux-ci, pressés à leur tour, ne peuvent que répercuter sur les masses le poids de la lourde machine de l'État, si bien que la « protection » qu'ils assurent se traduit en fait par l'asservissement. D'où ce grand refus qu'exprime l'insurrection ou le brigandage des Bagaudes.

Une autre issue s'offrait aux malheureux : se réfugier chez les Barbares. Bien des témoignages[1], échelonnés du début du Ve à la fin du VIe siècle, montrent que nombreux étaient ceux qui émigraient chez les Goths, les Huns ou les Lombards, « préférant vivre libres sous une apparence d'escla-

1. Salvien, *op. cit.,* V, 5 (22), p. 328.

vage que d'être esclaves sous une apparence de liberté »; les premières répugnances surmontées, « ils aiment mieux supporter la dissemblance des mœurs chez ces peuples-là que chez les Romains l'injustice déchaînée[1] ».

Et lorsque le pouvoir de fait passe aux mains des rois germaniques, les anciens sujets de l'Empire n'ont pas tellement de regrets : « Leur vœu unanime, nous assure Salvien, était de ne jamais être forcés de retomber sous le joug de la loi romaine[2]. » Nos historiens, pesant les choses de leur mieux, donnent en définitive raison au pamphlétaire : « Quant aux paysans des contrées occupées, ils considérèrent souvent la domination barbare comme moins oppressive que celle des Romains, comme une amélioration bienfaisante de la situation économique et sociale et ils s'en accommodaient volontiers », ou encore : « Les petites gens eurent à supporter des charges beaucoup moins lourdes qu'au temps du gouvernement impérial : en simplifiant l'appareil administratif [...], en diminuant les frais d'entretien de l'armée grâce au système d'installation sur les terres, enfin en n'imposant plus aux forces du pays les exigences démesurées d'une politique embrassant la moitié du monde civilisé, on a pu manier avec plus de douceur la vis de la fiscalité[3]. »

Sans doute le premier contact avec les nouveaux venus avait-il été rude : sans parler des violences qui accompagnèrent l'invasion proprement dite, ces Germains apparurent aux populations romanisées comme des « barbares », c'est-à-dire des représentants d'une autre culture, différente donc inférieure. Tout choquait en eux, leur religion (ils étaient païens ou ariens), leur langue, leur costume, leur « odeur fétide », leurs usages alimentaires. Ceux-ci n'étaient peut-être pas si mauvais, beaucoup plus diversifiés, mieux

1. Salvien, *op. cit.,* V, 5 (21), même p.
2. *Ibid.,* V, 8 (37), p. 340.
3. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire,* Paris, Desclée De Brouwer, 1959, t. I, p. 385-386 (trad. fr.).

adaptés aux pays du Nord, que la cuisine romaine de tradition méditerranéenne. De façon générale d'ailleurs, l'infériorité des peuples germaniques n'apparaît pas, à l'analyser, également établie sur tous les plans. Évidente en ce qui concerne la civilisation de l'écriture et des raffinements de l'esprit que celle-ci autorise et transmet, elle l'est beaucoup moins lorsqu'on en vient à examiner les techniques.

Éd. Salin, appliquant à l'archéologie les méthodes les plus précisés du laboratoire, n'a pas seulement réussi à dégager de sa gangue de rouille la damasquinerie somptueuse des grandes boucles de ceinturon d'époque mérovingienne; il nous a aussi révélé l'extraordinaire supériorité technique de la métallurgie barbare : ainsi la francisque — bâche de jet — « est formée d'un noyau d'acier doux parfaitement épuré par le martelage, sur lequel a été rapportée une surcharge d'acier mi-dur formant le tranchant, introduite non d'un seul coup, mais par petites mises répétées de métal peu carburé », la technique des recuits successifs permettant d'atteindre à une qualité égale à celle de l'acier trempé[1]. Est-ce que déjà l'outillage agricole — la charrue, par exemple — bénéficiait de ce progrès technologique? On ne peut que poser la question, et c'est peut-être trop s'avancer que de parler déjà d'une agriculture plus dynamique; mais, dans ce temps de violence où « l'homme est d'abord un soldat[2] », ces innovations, même appliquées au seul armement, assuraient aux envahisseurs une supériorité indiscutable.

1. A. Grenier, « Le fer à l'époque mérovingienne », *Journal des savants,* 1944, p. 16, résumant Éd. Salin et A. France-Lanord, *Rhin et Danube,* Paris, t. 2, 1943; Éd. Salin nous a donné depuis sa synthèse : *la Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire,* Paris, Picard, 1950-1959, 4 vol.

2. J'emprunte la formule à G. Duby, *Paysans et Guerriers,* Paris, Gallimard, 1973, p. 55.

Le déchet

On ne peut donc se contenter de la notion simpliste de décadence, comme si, sur tous les plans, tout, dans la vie des hommes d'Occident, s'était effondré en même temps que la structure politique et sociale de l'Empire. Il ne faudrait pas cependant pousser la thèse jusqu'au paradoxe et fermer les yeux sur tout aspect négatif de ce temps des troubles que fut l'ère des migrations barbares. Ainsi, pour nous en tenir toujours à la seule France, des premières irruptions à travers la frontière romaine (254) à l'unification de l'ancienne Gaule (le Languedoc méditerranéen, ou Septimanie, excepté) par Clovis et ses successeurs (elle s'achève en 536/537), soit pendant près de trois siècles, que de brutalités : razzia, pillage, incendie, implantation de populations nouvelles, bouleversement social, que de ruines accumulées! Au moins autant que l'aristocratie dépossédée de ses privilèges, les masses paysannes ont eu à souffrir. Si difficile qu'en soit l'évaluation, une diminution sensible de la population n'est guère contestable; une étude attentive du terroir — par l'archéologie et la toponymie — laisse entrevoir un recul des surfaces cultivées et une reconquête par la forêt spontanée, la lande et la prairie marécageuse. Là où le déclin est le plus éclatant, c'est dans les villes : c'en est fait de cette civilisation à dominante urbaine qui — lumières et ombres mêlées — avait caractérisé, nous l'avons souligné, le monde antique. Cet effacement va durer des siècles : le renouveau de la ville, à partir du XI^e^ siècle, marquera l'émergence de la civilisation de l'Europe moderne. Devant l'insécurité croissante, partout en Gaule, dans le dernier tiers du IIIe siècle, nous voyons les villes se replier sur elles-mêmes, s'enfermer dans une étroite enceinte de remparts qui utilisent sans

ménagement des pierres arrachées aux monuments de la belle époque. Ainsi à Paris : la Lutèce du Haut-Empire s'était épanouie largement sur les pentes de la rive gauche (le forum, centre de la vie urbaine, est situé sous la rue Soufflot); dans les années 270, la ville se concentre dans l'île de la Cité, entourée d'un mur protecteur.

Symbole de ce recul : dans les trois quarts de la Gaule, le nom propre du chef-lieu de la cité est remplacé par celui du peuple gaulois qui lui avait fourni son cadre territorial : la Lutèce des *Parisii* devient Paris, comme *Augustomagus,* capitale des Silvanectes, devient Senlis, l'*Autricum* des Carnutes, Chartres, etc. L'aristocratie des propriétaires fonciers abandonne ces tristes réduits et va vivre désormais sur l'un de ses domaines, adoptant un mode de vie de type déjà seigneurial : la *villa* fortifiée devient un château, b*urgus.* C'est le cas de Sidoine Apollinaire, représentant caractéristique du milieu dirigeant : son grand-père et son père avaient été préfets du prétoire des Gaules; lui-même, gendre de l'empereur Avitus, a eu une carrière politique qui culmine à Rome par la préfecture de la Ville en 458. Rendu à la vie privée, ce n'est pas dans sa ville natale qu'il se retire, Lyon, dont il avait pu apprécier les charmes dans sa jeunesse, mais dans le domaine auvergnat d'Aydat, dot de sa femme — en attendant d'être appelé à l'épiscopat.

Avec l'effacement des villes, ce qui décline, s'amoindrit presque jusqu'à disparaître, c'est la culture des lettrés, ce que Pierre Chaunu aime à appeler « le monde de l'Ecrit ». Là, vraiment, on peut parler de décadence et on comprend qu'à partir de ce secteur d'observation les humanistes de la Renaissance aient porté leur jugement sommaire sur la civilisation de l'antiquité tardive. Le Bas-Empire se reposait sur les municipalités pour l'organisation de l'enseignement; celui-ci disparaît avec l'arrivée des Barbares. Il faut sans doute nuancer cette formule sommaire (la vérité de l'histoire repose sur ces scrupules) : tout n'a pas été détruit en même temps (nous reviendrons pour finir sur ces décalages chrono-

logiques et leurs conséquences); ainsi l'école et avec elle la culture de type classique ont subsisté en Italie jusqu'à l'invasion lombarde, jusqu'à celle des Arabes en *Africa* — le nord-est du Maghreb; mais dans les provinces danubiennes, en Gaule, en Espagne, c'en est fait de ces institutions scolaires assez tôt dans le Ve siècle [1] — alors qu'elles étaient encore en place à la fin du IVe, comme nous pouvons le voir, par exemple pour Bordeaux et toute l'Aquitaine, à travers l'œuvre d'Ausone, cet honnête *magister* que la faveur de son élève, l'empereur Gratien, avait porté aux plus hautes charges et dignités (le consulat ordinaire en 379). Certes, au Ve et même au VIe siècle, nous trouvons encore mention de quelques professeurs de grammaire ou de rhétorique, mais il semble bien qu'ils ne soient plus que des précepteurs privés, attachés au service d'une grande famille.

Car, dans la mesure où elle a survécu aux violences et aux spoliations, l'aristocratie gallo-romaine est restée profondément attachée à cette culture classique qui était pour elle à la fois un privilège et un honneur; mais sa vitalité était liée à celle de l'Empire dont elle était la classe dirigeante; elle s'amoindrit de plus en plus, à mesure qu'on s'enfonce dans ce qu'il faut bien appeler les âges obscurs de la culture occidentale, même dans les régions où la tradition s'est le plus longtemps maintenue : on a pu opposer, pour tout le VIe siècle et même jusque vers 650, la Gaule du Nord, totalement barbarisée, et celle du Sud, encore « romaine », non plus politiquement, mais par son attachement aux études, aux lettres, à la culture.

Mais quelle dégénérescence! A quels jeux puérils s'exercent Sidoine Apollinaire et ses amis, échangeant lettres d'art et poèmes de circonstance : ce ne sont que compliments ampoulés, recherches verbales d'une préciosité laborieuse. La rhétorique, cette discipline reine de la culture hellénistique,

1. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation..., op. cit.,* p. 623, n. 7, où je défends cette opinion contre les objections de P. Riche.

se sclérose de plus en plus : le « style lettré », *sermo scholasticus,* de cet âge crépusculaire est si artificiel qu'il tourne au charabia. C'est que la distance allait croissant entre la langue parlée, qui évoluait déjà vers les futures langues romanes, et le latin classique qui demeurait la langue littéraire et, dans la mesure où l'on y parvenait, la langue écrite. Les inscriptions funéraires, fourmillant de vulgarismes et de contre-épels, nous font bien sentir combien le fossé était difficile à combler, plus on avançait dans le temps.

Le contraste devient éclatant entre les prétentions de cette culture, héritière indigne de son glorieux passé, et son contenu réel; d'où la réaction violente de rejet que manifestent les âmes les plus nobles — Césaire d'Arles, Benoît de Nursie, Grégoire le Grand. Oui, les voilà enfin repérés, les authentiques « Romains de la décadence » : ce sont ces pseudo-lettrés, ces versificateurs laborieux (s'il était déjà difficile d'écrire en un latin correct, combien plus — le sentiment de la quantité des syllabes s'étant perdu — de composer des hexamètres conformes aux règles de la prosodie classique), ces auteurs au style ampoulé qui se donnent tant de mal pour ne rien dire que des banalités et qui affectent, d'un ton sentencieux, un savoir qu'ils ne possèdent plus. Verlaine, qui avait fait ses classes, s'est souvenu d'Ausone dans le sonnet que nous citions en commençant, et ce bon Ausone était encore capable de quelques exploits, ainsi dans son *Cento nuptialis,* laborieuse pornographie compilée à partir de vers ou d'hémistiches de Virgile, qui suppose une parfaite connaissance du poète, évidemment appris par cœur, conformément à la tradition. Quel héritage amoindri lorsqu'on passe, au siècle suivant, à Sidoine Apollinaire (f v. 486), puis à Ennode (f 521), à Fortunat (f 600) ou à Grégoire de Tours (f 594). Quelle longue agonie...

L'étiage

Cependant, même tombée si bas, la culture lettrée n'a jamais totalement disparu : l'Occident n'a pas oublié le latin comme les Egyptiens le secret des hiéroglyphes; l'écrit y a toujours conservé un rôle non négligeable. Si sommaire que fût l'administration mérovingienne, l'assiette de l'impôt a toujours exigé un minimum de comptabilité et d'archives. Actes de vente, donations, affranchissement d'esclaves, établissement d'une dot, autant d'épisodes de la vie quotidienne qui requéraient l'intervention d'un tabellion ou notaire, personnage officiel qui n'a jamais été éliminé de la société occidentale, même barbarisée. Le juridisme avait trop profondément marqué la civilisation romaine pour ne pas se perpétuer dans les États issus des invasions : les souverains barbares sentirent bientôt qu'ils ne pouvaient se passer d'un droit écrit : ils firent compiler, à l'imitation des Codes impériaux, des recueils de textes législatifs à l'usage de leurs sujets germaniques, textes rédigés en latin; ainsi, avant ou après 500, l'édit d'Euric chez les Wisigoths, la loi Gombette chez les Burgondes, l'édit du grand Théodoric chez les Ostrogoths; plus tard (VIIe-VIIIe siècle) apparaissent les lois des rois lombards d'Italie, des Francs Saliens ou Ripuaires, des Bavarois. Le droit étant devenu personnel et non plus territorial, les mêmes souverains se préoccupèrent d'adapter le droit impérial pour leurs sujets « romains » : Bréviaire d'Alaric II chez les Wisigoths, *Liber Papianus* chez les Burgondes, *Lex Romana Curiensis* dans les Grisons... Pour faciliter leur tâche, les hommes de loi disposaient de recueils de formules : nous en avons conservé toute une série, allant du VI^e^ au VIII^e^ siècle, *Formules* d'Angers, d'Auvergne, de Marculfe, etc.

Car ces notaires sont de simples praticiens qui appliquent de façon routinière des schémas standardisés; leur niveau culturel est souvent descendu bien bas. Pour ne prendre qu'un exemple, les *Tablettes Albertini,* retrouvées sur les confins algéro-tunisiens à quelque cent kilomètres au sud de Tebessa, nous permettent de saisir en action un notaire de l'Afrique vandale dans les années 493-496. Il utilise des formules toutes faites qui lui viennent du droit romain, mais son latin balbutiant reflète malgré lui ce qui était en train de devenir le roman d'Afrique : *riuus,* le « ruisseau », devient *riu,* « qui jouxte le chemin des chameaux », *qui iungitur ad via de camelos,* « dans la partie de [des]sus », *in parte de susu...* Même le mot le plus usuel, celui d'*instrumentum,* « acte notarié », qui revient sans cesse, est tour à tour déformé en *istrumentum, istrumen, strumentu.* On pourrait faire des observations analogues sur les actes privés, griffonnés sur ardoise, que nous a légués l'Espagne wisigothique.

S'il n'y avait eu que cette activité d'ordre juridique, la culture lettrée n'aurait conservé qu'un bien fragile support : en fait, c'est d'ailleurs, de l'Église, qu'est venu le principe de sa stabilité et la possibilité de son renouveau; aussi bien, Pierre Riche a fait observer qu'à partir de la fin du VI^e^ siècle le notariat lui-même est passé des laïques aux mains des clercs [1].

1. P. Riche, *Education et Culture dans l'Occident barbare, VI-VIII^e^ siècle,* Paris, Éd. du Seuil, 1962, 3^e^ éd., p. 476-477.

Le christianisme et la civilisation

Du legs que l'antiquité tardive a transmis au moyen âge, l'élément le plus précieux a été la religion chrétienne. Elle n'a pas succombé, ne s'effaçant que pour un temps dans telle région particulièrement bouleversée, ainsi dans la Gaule du Nord, submergée par les Francs et les Alamans, ou l'est de la (Grande-)Bretagne sous l'afflux des Anglo-Saxons. Mais ce sont là des exceptions; dans la plus grande partie de l'Occident au contraire, non seulement la religion chrétienne s'est maintenue, mais elle progresse, géographiquement et sociologiquement.

A partir du milieu du Ve siècle, grâce à la mission de saint Patrice, un Romano-Breton, l'Irlande, demeurée à l'écart du domaine de Rome, se convertit et deviendra bientôt un foyer ardent de missionnaires. Sur le continent, c'est entre le IVe et le VIe siècle que s'est accompli le progrès décisif : le christianisme cesse d'être à dominante urbaine et achève la conversion des campagnes. Des églises sont établies, soit dans les bourgades, chefs-lieux de cantons ruraux, soit dans les grands domaines, autour de la résidence du maître. Ainsi, dans le diocèse de Tours, nous voyons saint Martin (évêque de 371 à 397) organiser six églises à la périphérie de son territoire; l'œuvre sera poursuivie par ses successeurs qui en créeront l'un cinq, le deuxième quatre, le troisième encore cinq autres, soit en tout vingt « paroisses » rurales implantées en cent vingt ans (371-491).

Le terme peut en effet être employé sans trop d'anachronisme (dans le latin tardif, les mots *diocoesis* et *paroechia* sont le plus souvent synonymes) : bien que l'église épiscopale reste l'échelon principal de l'organisation ecclésiastique,

ces églises de campagne acquièrent peu à peu une véritable autonomie, notamment sur le plan financier — c'est là que se posaient les problèmes pratiques les plus délicats à résoudre. Ainsi, en 455, le prêtre Othia date l'église qu'il a fait construire « de la 33e année de son presbytérat[1] », avec la même fierté que son voisin l'évêque Rusticus de Narbonne quand il datait des années de son épiscopat ses propres constructions — dont telle église de village comme Minerve [2].

D'autre part, il ne faut pas minimiser le degré de christianisation atteint par la plupart des envahisseurs — Vandales, Wisigoths, Ostrogoths; certes, ils étaient « ariens », d'un arianisme d'ailleurs assez mitigé (le Fils seulement « semblable » au Père, et non « semblable en tout », donc consubstantiel, comme précisaient les néo-nicéens), cet « homéisme » que l'empereur Constance avait imposé comme théologie officielle de l'Empire à partir de 359/360 — précisément au moment où le premier apôtre des Germains, Wulfila, venait recevoir à Constantinople confirmation de sa mission et consécration épiscopale. De cette position doctrinale, les Germains étaient bien conscients : nous voyons, en 482, le roi vandale Huniric opposer aux évêques catholiques d'Afrique que ce « consubstantiel », auquel ils sont tant attachés, avait été bel et bien condamné « par plus de mille évêques, représentant le monde [*scil.* romain] tout entier » aux conciles jumeaux de Rimini et de Séleucie (359)[3]. Arianisme suffisant pour les faire apparaître comme d'odieux hérétiques à leurs sujets catholiques; d'où des tensions, allant par endroits (l'Afrique notamment) et par moments jusqu'à la persécution violente; l'unité religieuse — et donc politique — ne s'établira entre Romains et Germains qu'avec le passage de ces derniers au catholicisme — les Burgondes

1. *CIL.* XII, 4311 (Diehl 1807), près d'Ensérune à l'ouest de Béziers.

2. *CIL.* XII, 5337 (Diehl 1852 a).

3. Victor de Vita, *Historia persec.* III, 5, p. 73-74 Petschenig.

sous Sigismond (516/517), les Wisigoths sous Reccared (587), les Lombards plus tard encore (à la fin du VIIe siècle). La chance historique de Clovis aura été de passer directement du paganisme à l'orthodoxie, en recevant, entre 493 et 506, le baptême catholique des mains de saint Remi de Reims.

Il ne faudrait pas se faire une image triomphaliste de l'Occident désormais ainsi christianisé et se le représenter comme une « cité chrétienne » (cet idéal a-t-il été jamais réalisé?). Les hommes du Bas-Empire n'étaient déjà pas tellement fidèles à l'esprit des Béatitudes évangéliques; leurs contacts avec la violence des Barbares n'étaient pas faits pour adoucir les mœurs : il suffit de lire Grégoire de Tours pour éprouver l'extrême brutalité de cette société mérovingienne. Surtout, il faut mesurer de quel prix il a fallu payer la conversion des masses paysannes — si largement demeurées à l'écart de la civilisation — ou des peuples germaniques si barbares. Le christianisme avait eu besoin de quatre siècles d'efforts patients pour arriver à s'implanter massivement au sein du monde romain, et encore essentiellement dans les villes; nous assistons maintenant à des conversions générales bien plus hâtives. Le succès n'a pu être obtenu qu'avec de larges concessions à la mentalité populaire, qui nous conduisent parfois très loin de l'idéal du culte « en esprit et en vérité » prescrit par l'Évangile de Jean.

Non certes que l'Église ait épargné ses efforts pour lutter contre cette mentalité païenne, celle qui venait du vieux paganisme local, celle qu'importaient les envahisseurs germains, mais, en dépit de longs combats, elle ne l'a pas toujours emporté. Si elle a à peu près réussi à vider de leur contenu superstitieux les fêtes et vœux du 1er janvier — objets de longues remontrances dans la prédication et dans la législation conciliaire —, elle n'est pas parvenue, sauf au Portugal, à faire adopter, comme en Orient, l'usage de numéroter simplement les jours de la semaine au lieu de leur donner une consécration astrologique : nous ne disons pas « quatrième férié », mais « mercredi », jour de Mercure

Stèle de Mistrais près de Langeais : l'épitaphe d'Aigulfus déposé un 1er septembre est illustrée par une représentation du cavalier qui échappe au lion, image de la mort dévorante

(dans les pays romans) ou de Wotan (dans les pays germaniques).

Beaucoup plus grave a été la christianisation sommaire d'usages barbares qui se perpétueront pendant tout le moyen âge et même au-delà : le recours constant au serment — malgré le Décalogue et le Sermon sur la montagne! —, l'appel direct au jugement de Dieu par l'ordalie et le duel judiciaire. Et que de contaminations superstitieuses dans les pratiques proprement chrétiennes, ainsi dans le culte des saints et la vénération de leurs reliques, vraies ou supposées : un peu de poussière, raclée sur leur tombeau, apparaissait chargée d'une puissance quasi magique. L'inconvénient de ce baptême imposé à des masses de mœurs cruelles et trop superficiellement catéchisées a été de conduire l'Église à une dominante cléricale et monastique (trait plus normal dans le bouddhisme que dans le christianisme), limitant à une élite de spirituels la participation plénière à la vie sacramentaire : il a fallu attendre le XXe siècle et le décret de Pie X (1905) pour que l'Occident retrouve la pratique primitive de la communion fréquente.

Tout cela rappelé et dûment mis en place, il reste que cette insertion de l'idéal chrétien a été pour la société de ces âges obscurs un principe de progrès intérieur, de développement spirituel et, pour commencer, de culture simplement humaine. La civilisation de l'écrit n'aurait peut-être pas survécu si elle n'avait eu pour support que l'humble fonction de ces notaires dont nous avons pu mesurer les limites. L'Église s'est trouvée contrainte d'assumer un tel rôle civilisateur. Le christianisme en effet est une religion savante. Il ne peut se séparer de l'Écriture sainte, source de sa révélation, foyer de sa dogmatique; il exige, au moins pour son clergé, un minimum de culture lettrée : accès aux Livres saints, aux textes de la liturgie — désormais, on l'a vu, codifiée —, aux recueils des décisions conciliaires et autres sources du droit canon. D'autre part, le monachisme latin a lui aussi toujours affirmé son attachement aux lettres : le moine doit savoir lire

d'abord pour pouvoir apprendre le texte de l'office (jusqu'à savoir le Psautier par cœur), ensuite pour pratiquer la *lectio divina,* inséparable d'un plein exercice de la vie monastique.

Pour répondre à ces besoins, à mesure qu'achève de disparaître l'école antique, nous voyons apparaître et se développer tout un réseau d'écoles religieuses. L'école monastique d'abord : on ne réussira finalement jamais à la réserver aux seuls jeunes oblats, promis au cloître dès leur enfance ; dès que l'aristocratie aura compris l'utilité d'une formation lettrée, elle en forcera l'entrée et y imposera ses fils. L'école épiscopale ensuite : l'évêque se sent responsable de l'équipement intellectuel des membres de son clergé et il lui faut bien trouver le moyen de le leur assurer; c'est le point de départ d'une institution qui, parvenue à sa maturité, deviendra, aux XIIe et XIIIe siècles, l'Université. L'école paroissiale enfin : l'extension du christianisme aux masses rurales, la création de ce dense réseau d'églises de campagne exigent la formation d'un clergé compétent et suffisamment nombreux. D'où la décision prise, par exemple, en 529 par le IIe concile de Vaison — sans doute sous l'impulsion de ce grand évêque que fut saint Césaire d'Arles —, prescrivant à tous les prêtres chargés de paroisse « de recevoir chez eux, en qualité de lecteurs, quelques jeunes gens, afin de les élever chrétiennement, de leur apprendre les psaumes et les leçons de l'Écriture, ainsi que toute la Loi du Seigneur, de façon à pouvoir se préparer ainsi de dignes successeurs[1] ». La coutume était déjà normalement suivie en Italie; elle sera adoptée ensuite en Espagne et ailleurs : ce fut là une création, elle aussi, de longue portée — la naissance de l'école de village, de l'école partout présente, de l'école élémentaire de type moderne que l'aristocratique antiquité n'avait pas connue. Ainsi de bien des façons s'amorçait, à partir de l'étiage atteint, un nouveau départ; il ne se manifeste pas seulement dans le domaine des lettres.

1. MGH. Leges III, Concilia II, p. 53, can. 16.

Les peuples nouveaux

A mesure que l'on avance dans l'antiquité tardive, on voit apparaître, sur les marges de l'Empire romain et à l'intérieur même de ses frontières, des formes d'art originales et beaucoup plus différenciées les unes des autres que n'avait été l'art des diverses provinces de la civilisation hellénistique et romaine. Ce phénomène si remarquable est dû à l'entrée en scène, dans l'histoire, de peuples nouveaux, et cela pour deux causes distinctes mais dont les effets se sont cumulés : la diffusion — en surface et en profondeur — du christianisme et la *Völkerwanderung,* les invasions des peuples barbares qui vinrent s'installer dans les provinces occidentales de l'Empire.

Dans le Proche-Orient, c'est la première de ces causes que nous voyons jouer : en devenant la religion dominante, la religion des masses, le christianisme ranime ou éveille la culture des divers peuples qu'il a convertis. Le cas le plus remarquable est celui qu'illustre pour nous l'art de l'Egypte chrétienne, l'art « copte ». Certes, il peut paraître paradoxal de compter parmi les peuples nouveaux un peuple aussi chargé d'histoire que celui de l'Egypte, mais celle-ci, au cours des longs siècles qui avaient suivi la conquête d'Alexandre, avait vu coexister en elle deux traditions culturelles bien différentes — les contacts entre les deux n'ayant jamais produit que des œuvres hybrides et sans grande vigueur : d'une part, la vieille tradition pharaonique — ses dieux, ses temples, son sacerdoce savant — qui décline lentement et s'éteint (l'usage des hiéroglyphes cesse à la fin du IV^{e} siècle, et le secret en restera perdu jusqu'à Champollion); de l'autre, celle des colons d'origine grecque, fidèles à leur langue, à leurs usages : leur communauté se resserre autour

Stèle copte de Schauit

de l'institution caractéristique du gymnase où leurs enfants reçoivent l'éducation typiquement grecque qui leur permet de conserver leur originalité ethnique et de ne pas se fondre dans la masse méprisée des indigènes, des « Égyptiens », Aiguptioi — mot qui, passant par l'arabe, est devenu pour nous « coptes ».

Le christianisme, lui, s'adressera aux uns comme aux autres. On sait de quel éclat a brillé l'Église d'Alexandrie, d'Origène à ses grands évêques des IVe-Ve siècles, Athanase ou Cyrille ; Alexandrie est une ville toute grecque, en quelque sorte étrangère à l'Egypte proprement dite — comme l'exprime avec précision son nom latin, *Alexandria ad Aegyptum.* Mais le christianisme a aussi atteint les masses paysannes de l'intérieur, et c'est de ce fonds national que sortira le mouvement monastique, destiné à une si grande fortune — c'est le seul apport dont l'Egypte, jusque-là isolée dans sa particularité, ait enrichi le patrimoine commun de l'humanité.

Ce christianisme, profondément assimilé dans le peuple, tout en restant en contact étroit avec celui d'expression grecque, s'exprime dans la langue nationale, devenue le copte qui utilise un commode alphabet (les lettres grecques et sept signes empruntés à l'ancienne écriture démotique), apparu au début de notre ère mais devenu d'un usage courant seulement à l'époque chrétienne. Plus encore que dans sa littérature, pour une large part encore composée de traductions, c'est dans les arts plastiques que s'exprime cette culture nationale : l'art copte est un art savoureusement original, quelle que soit l'importance des thèmes d'origine gréco-romaine qu'il conserve, transforme et intègre dans sa synthèse.

Dans les pays de langue sémitique, le christianisme rencontra une autre tradition millénaire de culture qui ne s'était jamais interrompue — la vieille écriture cunéiforme, disparue au Ier siècle de notre ère, ayant été relayée par l'alphabet araméen ; très tôt la religion nouvelle s'y enracina : le petit royaume d'Osrhoène est officiellement chrétien à

partir du règne d'Abgar IX (179-216); il s'étendit, malgré bien des persécutions, dans l'aire orientale des pays araméens — l'Irak d'aujourd'hui — appartenant à l'Empire iranien, dont le mazdéisme devient sous les Sassanides la religion d'État, ce dont le christianisme, suspect au demeurant d'être la religion de l'ennemi héréditaire, Rome, aura toujours à souffrir.

L'éclat de l'École théologique d'Édesse (plus tard transférée à Nisibe) fit que le dialecte de cette ville — le « syriaque », doté de son bel alphabet *estrangelo* — supplanta progressivement les autres dialectes et devint — c'est chose faite au Ve siècle — la langue liturgique et savante de cette chrétienté orientale, devenue en majorité « nestorienne » : ses missions en propageront l'usage jusqu'au sud de l'Inde et en plein cœur de la Chine, ainsi qu'en témoigne la fameuse stèle de Si-ngan-fou (635).

Ce lien entre la christianisation d'un peuple et l'usage de sa langue nationale, utilisant une écriture appropriée et donnant naissance à une littérature qui débute normalement par la traduction des Saintes Écritures, apparut si naturel, si essentiel à la réussite de la mission que, lorsque l'évangélisation atteignait un peuple nouveau, la conversion de celui-ci n'était considérée comme vraiment définitive que lorsque tous ces éléments — langue, écriture, littérature nationales — se trouvaient réunis.

Ce fut le cas pour la lointaine Ethiopie dont la langue, le *gèez,* utilise un syllabaire dérivé d'un alphabet sud-arabique — écriture remarquable : c'est la seule langue sémitique à noter soigneusement les voyelles. Ce fut le cas de l'Arménie, à qui le grand Machtotz offrit un alphabet original permettant d'ériger l'arménien en langue de culture; même chose pour le peuple géorgien et, à l'autre extrémité des pays du Caucase, pour les Albaniens (aujourd'hui passés à l'Islam : de leur culture chrétienne, un seul élément nous a été conservé, celui qui fut à son origine, là aussi un alphabet national).

Ce fut le cas enfin des Goths parvenus sur les bords de la mer Noire, que leur apôtre Wulfila — sacré évêque à Constantinople sous l'empereur Constance et donc, on l'a vu, « arien » comme lui, homéen pour mieux dire — dote eux aussi d'un alphabet particulier pour pouvoir noter la version des Écritures qu'il réalise dans leur langue. De proche en proche, jusqu'à la lointaine Silésie, la plupart des peuples germains se convertissent à cette forme de christianisme — arien, donc hérétique, aux yeux des populations catholiques des provinces romaines qu'ils vont bientôt subjuguer.

Mais cette Église issue de la mission de Wulfila devait connaître un destin bien différent de celui des Églises orientales. En Occident, la prédication chrétienne n'avait pas rencontré de tradition culturelle comparable à celle des pays copte ou sémitique : l'Occident tout entier était déjà ou latinisé ou en voie de latinisation. Ni le berbère, ni l'ibère, ni le celte ne parurent offrir un support capable d'assumer la religion nouvelle : le latin devint tout naturellement la seule langue liturgique et savante des Églises d'Occident; et même, paradoxalement — si on songe à ce que nous venons d'observer en Orient —, la conversion des masses au christianisme fut un facteur qui aida aux progrès et (l'Afrique mise à part) au triomphe de la latinisation.

En pénétrant dans ces régions où le christianisme était ainsi devenu inséparable de la latinité, les peuples germaniques déjà convertis — des Wisigoths aux Vandales — perdront la culture nationale qu'ils tenaient de Wulfila et adopteront rapidement une culture chrétienne d'expression latine. Quant aux Germains restés païens — Anglo-Saxons, Francs, Alamans, etc. —, leur conversion au christianisme, comme, d'autre part, celle des Celtes d'Irlande ou de Grande-Bretagne, impliquera tout naturellement une initiation aux lettres latines et, par elle, à une forme de culture savante, fécondée par l'héritage, si appauvri qu'il fût, de la tradition

classique. Si ces peuples avaient connu des alphabets originaux — les runes germaniques ou l'*ogham* celte —, leur usage, surtout magique, était resté très limité, et c'est seulement grâce à l'alphabet latin que, par exemple, la riche littérature de langue irlandaise sera, à partir du VIe siècle, transmise par écrit.

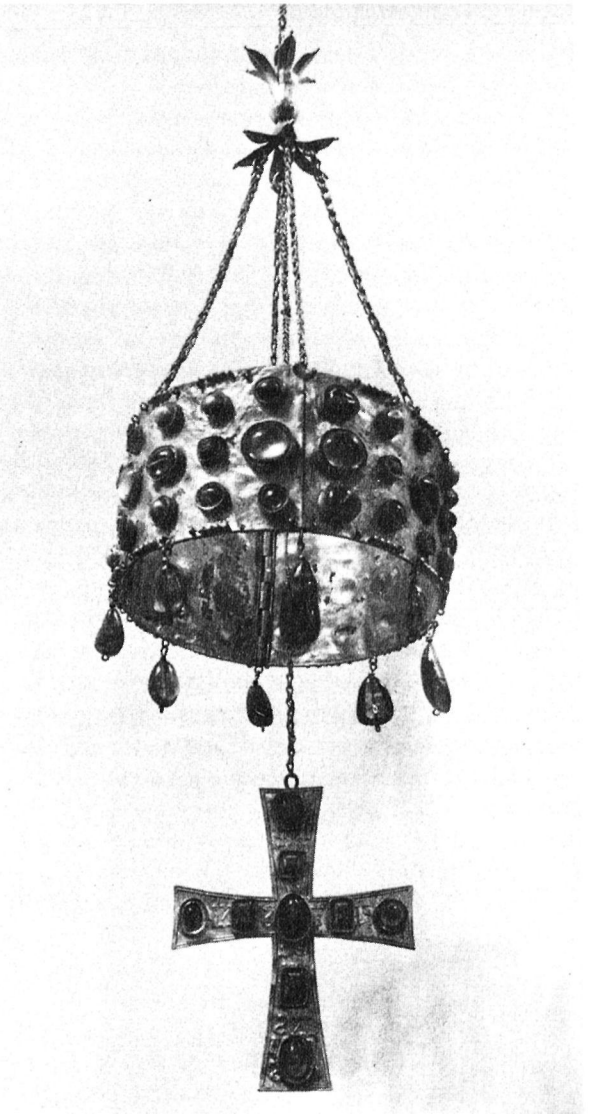
Si importante qu'aura ainsi été l'influence méditerranéenne sur ces peuples nouveaux qui, sortant de la protohistoire — c'est-à-dire cessant d'être connus simplement par les données archéologiques et par des sources étrangères (ainsi, pour la Germanie, la monographie fameuse de Tacite) —, entrent désormais en pleine lumière et jettent la base de ce qui deviendra l'Europe moderne, elle n'a pas réussi cependant à étouffer ou à offusquer leur tempérament ou leur génie propre. Un exemple suffira, nous le prendrons chez les lettrés irlandais : à peine sont-ils initiés à la langue latine et aux rudiments de la culture classique, c'est-à-dire à la seule grammaire, qu'ils donnent libre cours à leur penchant héréditaire pour l'ésotérisme, le goût de l'énigme, du mystère, en composant ces étranges essais que sont les *Hisperica Famina* — on peut se risquer à traduire « Parlations occidentiques » —, textes rédigés dans une langue artificielle aux mots inattendus, fabriqués en combinant de façon inusitée racines et suffixes. On peut rapprocher ces exercices d'abus analogues du langage qu'on relève sous la plume de ce maître du *nonsense* que fut Lewis Carroll, comme dans son fameux *Jabberwocky* dont Boris Vian a tenté de rendre ainsi les premiers vers :

> Lfut bouyeure et les filuants toves
> Gyrèrent et bilbèrent dans la loirbe :
> Tout smouales étaient les borogoves...

Plaisanteries? *Frivola nostra,* dira d'elles saint Colomban. Jeu — mais joué si sérieusement qu'il est permis d'y retrouver les mêmes tendances profondes qui s'exprimeront,

d'autre part, par l'usage extraordinairement raffiné que l'art irlandais saura faire de l'entrelacs.

Déjà ces peuples s'étaient montrés capables de s'exprimer par des formes d'art originales, qu'il s'agisse de l'art celte, un art abstrait où dominent les combinaisons subtiles de courbes, ou de l'art germanique, un art animalier, très stylisé, fécondé par des influences venues du monde des steppes; et c'est encore par leur art qu'ils apporteront leur contribution la plus notable à la civilisation du haut moyen âge, art de caractère très varié suivant les peuples et les régions, encore qu'on puisse y trouver partout une même réserve à l'égard de la représentation de la figure humaine — objet privilégié, comme l'on sait, de l'art classique, grec puis romain —, un même goût pour l'abstraction et les combinaisons complexes de lignes géométriques. S'il faut attendre assez longtemps pour que ces peuples nouveaux atteignent à la maturité dans le domaine de la pensée — ce sera seulement en plein IXe siècle avec Jean Scot Érigène (Eriugena, c'est-à-dire « l'Irlandais », v. 810-v. 877) ou avec Gottschalk (803-867/9), fils d'un comte saxon hâtivement baptisé —, au contraire, c'est beaucoup plus tôt, dès le Ve ou le VIe siècle, qu'ils sont parvenus à s'exprimer pleinement à travers les arts plastiques et qu'ils ont enrichi nos musées, notre expérience esthétique et notre goût de tant d'incontestables chefs-d'œuvre.



« Couronne du roi Receswinthe »

L'invasion de l'entrelacs

La fin de l'antiquité tardive nous fait donc assister à un recul général de la représentation réaliste de la figure humaine : l'abandon de cette grande conquête, due à l'archaïsme grec et si précieusement conservée pendant près d'un millénaire par la tradition classique, est certainement aussi une des raisons majeures qui ont associé à notre période la notion de décadence. Il est certain que, si on juge son art à partir des canons de l'art grec, l'antiquité tardive apparaît comme un temps de décrépitude et de retour à la barbarie : il est bien vrai que, une fois la part faite aux survivances formelles et aux retours en arrière provoqués par les tentatives bientôt avortées de renaissance, on peut dire que, d'une façon générale, la figure humaine cesse d'être l'objet principal des préoccupations de l'artiste; sacrifiée, elle dégénère, se décompose en géométrie, sinon même disparaît complètement.

Inversement, nous voyons se développer des formes d'art abstrait, de caractère purement ornemental, des jeux de lignes de plus en plus complexes qui se suffisent à eux-mêmes : de cette tendance, la manifestation la plus spectaculaire est la faveur singulière que connaît le thème de l'entrelacs que nous voyons, entre le VIe et le VIIIe siècle, envahir les régions les plus diverses, de l'Egypte à l'Irlande et à la Scandinavie. Il s'agit sans doute d'un thème très ancien : sous sa forme la plus élémentaire, l'entrelacs est déjà attesté en Susiane vers 3000 av. J.-C; l'art décoratif de l'époque romaine ne l'avait pas ignoré, mais il n'y avait joué longtemps qu'un rôle subordonné, dans les bordures d'encadrement. A partir du IIIe ou du IVe siècle, il se fait plus envahissant et devient parfois le motif principal d'un décor. On n'utilise cependant encore que des combinaisons fort simples : tresse,

grille à deux ou plusieurs brins (ceux-ci sont parfois assez nombreux pour que toute la corbeille d'un chapiteau soit couverte d'un réseau de vannerie); les brins ou rubans qui s'entrecroisent ou s'enlacent dessinent un mouvement continu — si bien que certains ont supposé qu'à l'origine l'entrelacs avait pu être une représentation symbolique de l'eau qui s'écoule.

Mais bientôt, dès le Ve siècle, semble-t-il, apparaît l'entrelacs à nœuds qui, permettant le rebroussement de la ligne, ouvre la voie à des combinaisons de plus en plus complexes. Nous le voyons apparaître d'abord en Egypte, à Saqqarah, à Baouît. Sous ses deux formes — entrelacs continu ou à nœuds —, il joue un rôle de premier plan dans l'art copte, et on sait quels prolongements celui-ci a connus dans l'art musulman, comme dans l'art médiéval de l'Arménie ou de la Géorgie. Entre-temps, cette mode, il faut dire cet engouement, avait gagné même l'art byzantin, comme on peut le voir sur les chapiteaux de Constantinople et de Ravenne.

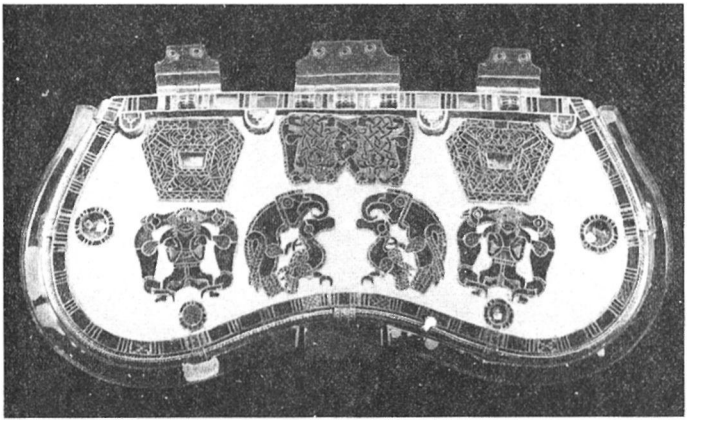
Elle atteint d'autre part le monde germanique, comme le montrent les belles plaques de ceinture damasquinées — argent ou laiton sur fer — qu'on trouve en pays burgonde mais aussi en pays franc; de même dans l'Italie lombarde où l'entrelacs règne dans ces bas-reliefs de marbre — plaques de chancels, ambons, autels — qui ont orné tant d'églises de Rome, de l'Italie centrale et de l'Italie du Nord. Quoique l'entrelacs à nœuds y soit déjà bien représenté, les combinaisons restent encore élémentaires, très sévèrement régies par un programme géométrique simple.

C'est dans l'Europe du Nord que ce thème de l'entrelacs va connaître le développement le plus riche et le plus original.

En pays germanique, il se combine avec la vieille tradition ancestrale de l'art animalier et associe à des tracés déjà fort complexes des formes animales de plus en plus stylisées, — combinaison caractéristique qui apparaît au VIIe siècle, aussi bien sur le continent que dans la Grande-Bretagne

anglo-saxonne, et qui donnera aux IXe-Xe siècles les chefs-d'œuvre de l'art viking.

Mais c'est dans l'art irlandais, tel qu'il a fleuri en Irlande même et dans les fondations monastiques du Northumberland, que l'entrelacs devait s'épanouir et fructifier de la manière la plus étonnante. Associé à des souvenirs du premier art celtique — motifs curvilignes : spirale, triscèle — et à des influences venues du dehors, de la lointaine Egypte copte — par quels cheminements, directs ou indirects? — comme de l'art germanique si bien représenté sur le sol même de ce qui est désormais l'Angleterre, l'entrelacs irlandais règne en maître dans toutes les formes d'art, croix sculptées, orfèvrerie et surtout miniatures des livres d'église, antiphonaires et évangéliaires : majuscules ornées, pages-tapis qui transposent sur le parchemin le décor des reliures orfévrées, pages initiales où le goût de l'arcane transfigure les premières lettres du texte sacré jusqu'à les rendre méconnaissables, tout en les chargeant d'ornements raffinés — partout l'entrelacs déroule, replie, enchevêtre ses combinaisons



Bourse du trésor de Sutton Hoo

subtiles avec une logique à la fois déconcertante et implacable, car tout cela a été minutieusement calculé avant d'être réalisé au compas, avec une subtilité étonnante mais aussi une parfaite cohérence.

On l'a en particulier noté à propos des éléments zoomorphes, introduits dans et art sous l'influence germanique : alors que chez les Germains les têtes ou les pattes se raccordent à l'entrelacs au mépris de toute logique, les miniaturistes celtes, s'ils utilisent une faune imaginaire, le font en respectant la structure de ces quadrupèdes fantastiques dont on peut suivre le corps étiré en ruban qui se tord, se cache et réapparaît sous les méandres sans perdre sa cohérence et, si l'on peut dire, sa rationalité. Mais quelle complexité !

A la différence de ce que deviendra l'entrelacs musulman, épris d'une géométrie rationnelle aux formes rigidement définies, l'entrelacs irlandais refuse cette logique élémentaire, concède peu à la symétrie, et s'évade avec prédilection dans un tracé aux rebondissements inattendus. Nous retrouvons sans peine dans cet art le goût du rêve, d'un monde enchanté — *Land of heart's désire* —, des métamorphoses magiques si caractéristiques du génie celte, comme l'attestent sa poésie et ses légendes.

Entrelacs : Livre de Kells

Épilogue

Nous pouvons, sur cet exemple privilégié, abandonner le lecteur : par l'étendue même de sa diffusion — de l'Egypte copte et de la Constantinople byzantine à l'Irlande —, le cas de l'entrelacs illustre bien la complexité du processus qui, avec la renaissance carolingienne, va permettre l'émergence de notre civilisation occidentale. Quelle que soit l'importance du rôle que joueront désormais les peuples du Nord, celtiques et germaniques, ceux-ci n'oublieront jamais le lien originel qui les unit aux pays méditerranéens dont leur culture a recueilli l'héritage.

Qu'il soit permis, une dernière fois, d'éclairer ce phénomène historique en évoquant l'image d'une structure polyphonique. Deux thèmes se sont superposés au cours des Ages obscurs : tandis que, sous l'effet des malheurs subis par l'Occident — ravages des invasions barbares, effondrement de la structure politique et sociale de l'Empire romain, en Italie ruines accumulées au cours de la longue résistance gothique à la reconquête justinienne, puis par l'invasion lombarde —, s'altère, décline, s'épuise la splendeur de cette civilisation de l'antiquité tardive dont nous venons de déployer les richesses, très loin, là-haut, en Irlande, en Écosse, dans cette *Britannia* qui devient l'Angleterre, s'amorce, avec la conversion au christianisme — religion « orientale », donc méditerranéenne —et très précisément à un christianisme latin, la première phase d'un développement qui donnera naissance à la civilisation chrétienne du moyen âge.

Le fait important, en quelque sorte providentiel, est que ces deux évolutions contrastées — la barbarisation des anciennes provinces de l'Empire d'Occident, l'acculturation des peuples du Nord — se soient superposées dans le temps et distinguées dans l'espace. La nouvelle culture médiévale

Le Maître, statue du Christ enseignant

s'était déjà solidement implantée dans les îles Britanniques alors que la flamme vacillante de la culture antique éclairait encore l'Italie. Celle-ci a même connu des moments privilégiés où l'on put croire à une nouvelle floraison, ainsi sous la domination éclairée de l'Ostrogoth Théodoric (453-456) : ne restaurait-il pas les monuments de la Ville éternelle avec des briques portant, avec son nom, la devise *Bono Romae,* « pour le bien de Rome »? C'est le moment où Boèce, par ses traductions, ses commentaires, ses œuvres didactiques, entreprend de réaliser un programme ambitieux d'études philosophiques qui amorçait un renouveau de la culture scientifique d'expression latine; effort, hélas, bientôt interrompu : c'est en prison que Boèce (f 524) rédigera sa *Consolation philosophique,* et c'est bien des siècles plus tard que la pensée occidentale se trouvera fécondée par l'étude de son œuvre.

Rome put ainsi envoyer des missionnaires relayer l'effort des moines celtes, contribuer à la conversion et à l'éducation des Anglo-Saxons à des dates aussi tardives que 597 (pour saint Augustin de Cantorbéry) et 669 (pour Théodore de Tarse — oui, Tarse en Cilicie, la patrie de saint Paul — et son compagnon Hadrien, un moine latin originaire d'Afrique). Des pèlerins insulaires affluent à Rome, en rapportant des cargaisons de manuscrits précieux, contribuant ainsi au sauvetage de la culture antique — tel Benoît Biscop, de l'abbaye de Wearmouth, qui fit six fois le voyage de Rome.

Entre-temps s'ébauchait déjà comme une prérenaissance, en Espagne avec Isidore de Séville (f 636) dont l'encyclopédie faite de matériaux récupérés dans l'érudition classique se met tout entière au service d'un idéal de la « science » chrétienne, comme dans l'Italie du Nord soumise aux Lombards qui, eux aussi à leur tour, seront bientôt gagnés par la civilisation latine. Un jour viendra où se rencontreront, à la cour de Charlemagne, avec des Irlandais comme Dungal, l'Anglo-Saxon Alcuin, l'Espagnol Théodulfe, Paul Diacre, un Lombard. Tous nos personnages sont en place : le rideau peut se lever sur l'Europe.

Cadre historique

1. *La crise du IIIe siècle (235-284).*

Anarchie croissante : les soldats font et défont les empereurs, qui périssent presque tous de mort violente. Dans l'Empire iranien, qui s'étend sur la Mésopotamie sémitique, la dynastie sassanide renverse en 224 celle des Arsacides parthes; ce changement de dynastie correspond à une renaissance de l'Iran sur les plans politique et religieux. En Europe, le monde germanique est bouleversé par des migrations de grande amplitude; la pression de ces peuples barbares se fait sentir de plus en plus lourdement sur les frontières du Danube et du Rhin.

235 : Assassinat de Sévère Alexandre ; avènement de Maximin, le premier empereur soldat sorti du rang.

238 : Les Goths, établis en Ukraine, s'emparent d'OIbia, à l'embouchure du Dniepr.
241 : *Premier raid du roi Shâhpur sur la Syrie.*
242/243 : Timésithée, sous Gordien III, écarte la menace pesant sur le Danube.
244 : *Philippe l'Arabe achète la paix à Shâhpur.*

250-270 : La peste ravage l'Empire romain.
250 : Édit de persécution de Decius contre les chrétiens.

253 : *Shâhpur envahit la Syrie : prise d'Antioche.*

253 : Valerien et son fils Gallien empereurs.

253/254 : Incursion des Alamans en Gaule.

256/257 : *Valerien reprend Antioche.*

256/258 : L'Empire disloqué : Gallien doit laisser en Occident l'Empire gaulois de Postumus défendre le Rhin et confier au royaume de Palmyre le soin de contenir les Perses.

259/260 : Francs et Alamans ravagent la Gaule.

260 : *Shâhpur en Syrie et en Cappadoce;* Valerien fait prisonnier; il mourra captif des Perses.

270-275 : Aurélien empereur : construction du rempart de Rome; réforme monétaire; culte du Soleil Invaincu.

271 : Évacuation de la Dacie transdanubienne.

272 : *Aurélien abat Zénobie, reine de Palmyre.*

274 : Fin de l'Empire gaulois.

274 : L'unité de l'Empire est rétablie.

2. *Mise en place d'un régime nouveau : l'État totalitaire du Bas-Empire (285-295).*

Les réformes instaurées par les deux grands empereurs Dioclétien et Constantin réorganisent l'Empire romain sur des bases nouvelles : le souverain, investi par la divinité d'un pouvoir absolu, exerce son autorité en s'appuyant sur un appareil d'État hiérarchisé et complexe; tout prend un aspect nouveau : armée, administration, fiscalité exigeante, police, monnaie. L'unité de l'Empire exige l'unité religieuse : après une dernière tentative de persécution sous Dioclétien, le christianisme reçoit, à partir de Constantin, un traitement privilégié, qui s'accentue sous ses successeurs; avec Théodose, il est devenu religion d'État.

284 : Avènement de Dioclétien.
285 : Maximien, vainqueur des Bagaudes en Gaule, est associé à l'Empire comme second Auguste.

286-289 : Maximien refoule Francs et Alamans sur le Rhin.
287 : *Dioclétien étend le protectorat romain sur l'Arménie et la Géorgie.*

293 : Le système de la tétrarchie est définitivement établi : aux deux augustes sont adjoints deux césars, vice-empereurs, leurs futurs successeurs.

296 : Constance Chlore reconquiert la Bretagne sur l'usurpateur Carausius.
297 : Le *roi perse Narsès envahit la Syrie et bat le César Galère à Callinicum.* En Afrique Maximien liquide une révolte berbère.
298 : *Galère prend sa revanche : l'Empire annexe la Haute-Mésopotamie.*
302 : Constance Chlore repousse un raid des Alamans parvenus jusqu'à Langres.
302-305 : Galère, sur le Danube, refoule Sarmates et Carpes.

303/304 : La dernière grande persécution contre les chrétiens.

305 : Abdication de Dioclétien et de Maximien : application du système tétrarchique.
306 : A la mort de Constance Chlore, le principe dynastique l'emporte : son fils Constantin proclamé empereur par l'armée de Bretagne; d'où anarchie.
310-324 : Constantin élimine successivement ses rivaux.

Vers **310 :** *Conversion de l'Arménie, baptême du roi Tiridate lll.*

312-315 : Constantin combat sur le Rhin Francs et Alamans.

320 : Le césar Crispus vainqueur des Francs sur le Rhin.

332 : Constantin bat Sarmates et Goths sur le Danube.

341/342 : Constant combat contre les Francs, les Pietés et les Scots.

355 : Invasion des Francs, Alains et Saxons en Gaule.
357 : Bataille de Strasbourg : le césar Julien dégage les Gaules.

363 : *Julien tué dans une campagne en Mésopotamie contre les Perses.*
364 : La Gaule à nouveau envahie par les Alamans.

376 : Les Wisigoths, talonnés par les Huns, passent le Danube.
378 : Défaite d'Andrinople, Valens périt dans la bataille contre les Goths.

312 : Bataille du pont Milvius : Constantin vainqueur de Maxence.
313 : « Édit » de Milan : le christianisme officiellement toléré.

324 : Constantin vainqueur de Licinius.

324-338 : Constantin seul empereur.
325 : Concile de Nicée.
330 : Inauguration de Constantinople.
338 : L'Empire partagé entre les trois fils de Constantin.

353 : Constance II seul empereur.

360/361-363 : Julien (l'Apostat) empereur.

364 : Valentinien empereur; il s'adjoint son frère Valens pour gouverner l'Orient.

379 : Théodose associé à l'Empire.

380 : Gratien installe en Pannonie Ostrogoths, Alains et Huns en fédérés.

380 : Théodose impose à l'Orient l'orthodoxie nicéenne.

381 : Concile de Constantinople.

382 : Théodose reçoit en fédérés les Wisigoths dans le diocèse de Thrace.

394 : Théodose, vainqueur de l'usurpateur Eugène, devient seul empereur.
395 : Mort de Théodose; l'Empire partagé entre ses deux fils.

3. *Les deux Empires d'Orient et d'Occident (395-476).*

Après Théodose, l'unité de l'Empire romain ne sera jamais plus rétablie que de façon formelle ou éphémère; sa moitié orientale, capitale Constantinople, réussit mieux à contenir la menace barbare, tandis que l'Occident est de plus en plus ravagé par les invasions germaniques.

393-423 : Honorius empereur d'Occident.
395-397 : Révolte des fédérés goths en Thrace. Ils envahissent Grèce et Illyricum.

395-408 : Arcadius empereur d'Orient.

400 : Chute du général goth Gaïnas; renaissance nationale byzantine.
400-409 : Premières incursions des Huns en Thrace.

401 : Détournés de l'Illyricum oriental par le gouvernement de Constantinople, les Wisigoths envahissent l'Italie.
402 : Honorius se réfugie à Ravenne.
406 : Invasion de l'Italie par Radagaise.

407-409 : Invasion des Vandales, des Alains et des Suèves en Gaule; usurpation de Constantin III en Bretagne puis en Gaule.
408 : Deuxième invasion de l'Italie par les Wisigoths d'Alaric.
409 : Vandales et Suèves en Espagne.
410 : Prise et pillage de Rome par Alaric.
412 : Les Wisigoths au service d'Honorius passent dans la Gaule méridionale.

414/415 : Leur révolte : ils envahissent l'Aquitaine.
416 : Paix avec les Wisigoths; ils interviennent en Espagne pour le compte de Rome.
418 : Les Wisigoths reconnus comme fédérés en Aquitaine.

428 : Aetius repousse les Francs sur la Somme et le Rhin.
429 : Les Vandales passent d'Espagne en Afrique.

435-437 : Grande révolte des Bagaudes en Gaule.
436 : Destruction du royaume fédéré des Burgondes de Worms par les Huns.

439 : Prise de Carthage par les Vandales.
442-448 : Saxons et Angles en Bretagne.

408 : Premier raid des Huns sur la Thrace.

413 : Construction d'un nouveau rempart de Constantinople.

422 : *Paix « de cent ans » entre Rome et les Sassanides.*

431 : Concile d'Éphèse, condamnation de Nestorius.

438 : Publication du Code théodosien.

443 : Les Burgondes transplantés du Rhin en Sapaudia.

449 : « Brigandage » d'Éphèse : victoire momentanée des monophysites.

450 : L'Alain Aspar « protecteur » de l'Empire d'Orient sous le règne de Marcien, successeur de Théodose II.

451 : Aetius et le roi fédéré wisigoth Théodoric II arrêtent les Huns d'Attila aux champs Catalauniques en Champagne.

451 : Concile de Chalcédoine, condamnation du monophysisme.

452 : Invasion d'Attila en Italie.

453 : Mort d'Attila.

455 : Raid vandale sur Rome.

455-469 : Les Wisigoths maîtres de l'Espagne aux dépens des Suèves.

455-476 : Derniers empereurs d'Occident, sous le « protectorat » de leurs généraux barbares.

457 : Léon I[er] succède à Marcien.

471 : Chute d'Aspar, triomphe du parti isaurien.

476 : Odoacre met fin à l'Empire d'Occident, en devenant « patrice » de l'empereur d'Orient Zenon.

4. *L'Orient byzantin et l'Occident barbare (476-milieu du VIe siècle).*

Dans la partie orientale de l'Empire, les institutions du Bas-Empire et la civilisation de l'antiquité tardive se prolongent sans solution de continuité, évoluant vers ce qui devient l'Empire et la civilisation de Byzance. Les anciennes

provinces occidentales sont partagées entre plusieurs royaumes établis et dominés par les envahisseurs germaniques

481/482 : Clovis succède à son père Childéric, roi à Tournai.

482 : L'*Hénotique* de Zenon s'aliène l'orthodoxie chalcédonienne sans pour autant rallier les monophysites.

477-488 : Révolte des fédérés ostrogoths en Thrace et dans lTllyricum oriental.

486 : Clovis vainqueur de Syagrius à Soissons.

488-493 : Les Ostrogoths, sous leur roi Théodoric, détournés sur l'Italie par l'empereur Zenon, conquièrent celle-ci.

493/497 : Théodose reconnu comme roi indépendant d'Italie par l'empereur Anastase.

496 : Baptême de Clovis.

502-505 : *Guerre entre l'Empire et le Sassanide Kobad.*

507 : Victoire de Clovis sur le roi wisigoth Alaric II à Vouillé.

511 : Mort de Clovis : le royaume franc est partagé entre ses fils.

512-538 : Sévère, patriarche « monophysite » d'Antioche.

516 : Conversion du roi burgonde Sigismund au catholicisme.

517 : Invasion bulgare en Thrace.

526 : Mort de Théodoric.

527 : Avènement de Justinien.

528-534 : Publication du code Justinien, du Digeste, des Institutes.

530 : *Bélisaire vainqueur des Perses à Dara.*

531 : Conquête du royaume de Thuringe par les Francs.

532-534 : Conquête du royaume burgonde par les Francs.

533/534 : *Bélisaire reconquiert l'Afrique vandale.*

535-555 : *Lente et difficile reconquête de l'Italie sur les Ostrogoths.*

536/537 : Les Francs occupent la Provence.

532 : Sédition « Nika ».

537 : Première dédicace de Sainte-Sophie.

540 : Les Perses envahissent la Syrie, les Bulgares la Grèce.

543 : Condamnation des « trois chapitres », autre effort pour rallier les monophysites.

544-551 : Les Bulgares dévastent les Balkans.

546 : Paix avec le Sassanide Chosroès.

547-552 : Les Slaves orientaux ravagent l'Illyricum et parviennent jusqu'à Thessalonique.

552-554 : *Les Byzantins reconquièrent le sud de l'Espagne.*

553 : Concile de Constantinople (V° concile œcuménique), condamnation de l'origénisme.

558-561 : Clotaire seul roi des Francs.

565 : Mort de Justinien.

568 : Les Lombards envahissent l'Italie.

Orientation bibliographique

Les deux histoires de l'antiquité tardive les plus détaillées et les mieux à jour sont celles de Jones et de Stein :

A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602,* Oxford, Blaclcwell, 1964 (3 vol. et un album de cartes). On n'a traduit en français que la version abrégée qu'en a donnée l'auteur : *le Déclin du monde antique, 284-610,* Paris, Sirey, 1970 (1 vol.).

E. Stein, *Histoire du Bas-Empire,* Paris, Desclée De Brouwer.
T. I. *De l'État romain à l'État byzantin (284-476),* 1959 (2 vol. et 4 cartes, éd. fr. par J.-R. Palanque).
T. II. *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565),* 1949 (1 vol. et 3 cartes).

Le vieux manuel de F. Lot, *la Fin du monde antique et le Début du moyen âge* (Paris, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité, 31 », 1927), n'a de valable que son titre : on a rarement vu pareille incompréhension de son sujet par l'historien!

A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (Paris, PUF, 1972, 2e éd. mise à jour par A. Chastagnol) fournit, pour la période 325-395, un bon exposé des événements et des institutions, mais ne pèche pas, lui non plus, par un excès de sympathie.

Pour l'histoire religieuse, qu'il soit permis de renvoyer à H.-I. Marrou, *Nouvelle Histoire de l'Église.* T. I, 2e partie, *De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand (303-604),* Paris, Éd. du Seuil, 1963, p. 259-514.

Enfin, pour l'histoire de l'art, on trouvera une documentation abondamment illustrée dans les volumes de la collection « L'univers des formes », Paris, Gallimard :

R. Bianchi-Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique,* 1970 (1 vol.).

A. Grabar, *Le Premier Art chrétien (200-395),* 1966 (1 vol.).
—, *L'Age d'or de Justinien, de la mort de Théodose à l'Islam,* 1966 (1 vol.).

J. Hubert, J. Porcher, W. F. Volbach, *L'Europe des invasions,* 1967 (1 vol).

Illustrations

Alinari-Giraudon : 56 (Musée des Thermes, Rome). — R. Arsicaud et fils : 153 (Musée archéologique, Tours). — Beschaouch : 36 et 37 *(Comptes rendus de l'Académie des inscriptions,* 1966, p. 137). — E. Boudot-Lamotte : 14; 16 (Musée de Naples); 26; 34 (Piazza Armerina, Sicile); 64 (Rome); 70 (Grottes vaticanes, Rome); 78 (Grottes vaticanes, Rome); 80 (Rome); 88 (Musée du Latran, Rome); 104 et 105 (Rome); 129 (Constantinople); 156 (Musée de Berlin); 162 (Musée de Cluny, Paris); 165 (British Museum); 166 (Trinity College Library, Dublin); 168 (Musée des Thermes, Rome). — Bureau de tourisme et d'information de Turquie : 128 (Constantinople). — J.-L. Charmet (Éd. du Seuil) : 52 (extrait de R. Garrucci, *Storia dell'wte christiana,* VI, pl. 496). — Giraudon : 85 (Musée lapidaire d'art chrétien, Arles). — Hassia : 131 (Monastère de Sainte-Catherine, Mont du Sinaï). — A. Held : 57 (Mausolée des Iulii, Vatican). — Lauros-Giraudon : 18 (Musée de Cluny, Paris). — Coll. Marrou : 30 (Musée d'Hippone, Algérie); 118 (extrait de G. Brett, *The Great Palace of the Bizantine Emperors,* Londres, Oxford University Press (G. Cumberlege), 1947, pl. 41). — Réunion des Musées nationaux : 51 (Musée du Louvre, Paris).

Nous remercions les Éditions Gallimard qui nous ont aimablement autorisés à reproduire les plans des basiliques chrétiennes (p. 108 et 109) publiés initialement en 1966 dans A. Grabar, *le Premier Art chrétien (200-395),* plans 180 (I), 170 (2), *l'Age d'or de Justinien, de la mort de Théodose à l'Islam, plans* 410 (4), 434 (5), et en 1970 dans R. Bianchi-Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique,* plans 424 (3), 419 (6).

Table

L'antiquité tardive	9
La révolution du costume	15
Le changement sous la continuité	21
La passion des jeux	33
La nouvelle religiosité	42
De l'art païen à l'art chrétien	53
Christianisme et culture classique	60
La science sacrée	66
L'Histoire sainte	73
L'expression de la Transcendance	84
Le monde invisible	91
Le culte en esprit et en vérité	99
La basilique chrétienne	103
Ce que nous a légué l'antiquité tardive	111
Le point de vue des contemporains	120
La grandeur de Byzance	126
En Occident : l'Empire ou la liberté?	135
Le déchet	143
L'étiage	147
Le christianisme et ta civilisation	149
Les peuples nouveaux	155
L'invasion de l'entrelacs	163
Épilogue	169
Cadre historique	171
Orientation bibliographique	181

FIRMIN-DIDOT S.A. PARIS-MESNIL
D.L. 4e TRIM. 1977. N° 4713 (0538)

Collection Points

1. Histoire du surréalisme, par *Maurice Nadeau*
2. Une théorie scientifique de la culture, *par Bronislaw Malinowski*
3. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos, par *Emmanuel Mounier*
4. L'Homme unidimensionnel, *par Herbert Marcuse*
5. Écrits I, *par Jacques Lacan*
6. Le Phénomène humain, *par Pierre Teilhard de Chardin*
7. Les Cols blancs, *par C. Wright Mills*
8. Stendhal, Flaubert, *par Jean-Pierre Richard*
9. La Nature dé-naturée, *par Jean Dorst*
10. Mythologies, *par Roland Barthes*
11. Le Nouveau Théâtre américain, *par Franck Jotterand*
12. Morphologie du conte, *par Vladimir Propp*
13. L'Action sociale, par *Guy Rocher*
14. L'Organisation sociale, *par Guy Rocher*
15. Le Changement social, *par Guy Rocher*
16. Les Étapes de la croissance économique, *par W. W. Rostow*
17. Essais de linguistique générale, par *Roman Jakobson*
18. La Philosophie critique de l'histoire, *par Raymond Aron*
19. Essais de sociologie, *par Marcel Mauss*
20. La Part maudite, *par Georges Bataille*
21. Écrits II, *par Jacques Lacan*
22. Éros et Civilisation, *par Herbert Marcuse*
23. Histoire du roman français depuis 1918
    par *Claude-Edmonde Magny*
24. L'Écriture et l'Expérience des limites, *par Philippe Sollers*
25. La Charte d'Athènes, *par Le Corbusier*
26. Peau noire, Masques blancs, *par Frantz Fanon*
27. Anthropologie, *par Edward Sapir*
28. Le Phénomène bureaucratique, *par Michel Crozier*
29. Vers une civilisation du loisir?, *par Joffre Dumazedier*
30. Pour une bibliothèque scientifique, *par François Russo*
31. Lecture de Brecht, *par Bernard Dort*
32. Ville et Révolution, *par Anatole Kopp*
33. Mise en scène de Phèdre, *par Jean-Louis Barrault*
34. Les Stars, *par Edgar Morin*
35. Le Degré zéro de l'écriture *suivi de* Nouveaux Essais critiques
    par Roland Barthes
36. Libérer l'avenir, *par Ivan Mich*
37. Structure et Fonction dans la société primitive
    par A. R. Radcliffe Brown
38. Les Droits de l'écrivain, *par Alexandre Soljénitsyne*
39. Le Retour du tragique, *par Jean-Marie Domenach*
41. La Concurrence capitaliste, *par Jean Cartell et P.-Y. Cossé*
42. Mise en scène d'Othello, *par Constantin Stanislavski*
43. Le Hasard et la Nécessité, *par Jacques Monod*
44. Le Structuralisme en linguistique, par *Oswald Ducrot*
45. Le Structuralisme : Poétique, *par Tzvetan Todorov*
46. Le Structuralisme en anthropologie, *par Dan Sperber*

47. Le Structuralisme en psychanalyse, *par Moustafa Safouan*
48. Le Structuralisme : Philosophie, *par François Wahl*
49. Le Cas Dominique, *par Françoise Dolto*
50. Comprendre l'économie, *par Éliane Mossé*
51. Trois essais sur le comportement animal et humain *par Konrad Lorenz*
52. Le Droit à la ville, *suivi de* Espace et Politique *par Henri Lefebvre*
53. Poèmes, *par Leopold Sédar Senghor*
54. Les Élégies de Duino, les Sonnets à Orphée *par Rainer Maria Rilke*
55. Pour la sociologie, *par Alain Touraine*
56. Traité du caractère, *par Emmanuel Mounier*
57. L'Enfant, sa « maladie » et les autres, *par Maud Mannoni*
58. Langage et Connaissance, *par Adam Schaff*
59. Une saison au Congo, *par Aimé Césaire*
60. Une tempête, *par Aimé Césaire*
61. Psychanalyser, par *Serge Leclaire*
62. Le Budget de l'État, *par Jean Rivoli*
63. Mort de la famille, *par David Cooper*
64. A quoi sert la Bourse?, *par Jean-Claude Leconte*
65. La Convivialité, *par Ivan Illich*
66. L'Idéologie structuraliste, *par Henri Lefebvre*
67. La Vérité des prix, *par Hubert Lévy-Lambert*
68. Pour Gramsci, *par Maria-Antonie!ta Macciocchi*
69. Psychanalyse et Pédiatrie, *par Françoise Dolto*
70. S/Z, *par Roland Barthes*
71. Poésie et Profondeur, *par Jean-Pierre Richard*
72. Le Sauvage et l'Ordinateur, *par Jean-Marie Domenach*
73. Introduction à la littérature fantastique, *par Tzvetan Todorov*
74. Figures I, *par Gérard Genêt te*
75. Dix grandes notions de la sociologie, *par Jean Cazeneuve*
76. Mary Barnes, un voyage à travers la folie *par Mary Barnes et Joseph Berke*
77. L'Homme et la Mort, *par Edgar Morin*
78. Poétique du récit, *par Roland Barthes, Wayne Booth Philippe Hamon, Wolfgang Kayser*
79. Les Libérateurs de l'amour, *par Alexandrian*
80. Le Macroscope, *par Joël de Rosnay*
81. Délivrance, *par Maurice Clavel et Philippe Sollers*
82. Système de la peinture, *par Marcelin Pleynet*
83. Pour comprendre les médias, *par M. McLuhan*
84. L'Invasion pharmaceutique, *par J.-P. Dupuy et S. Karsenty*
85. Huit questions de poétique, *par Roman Jakobson*

Collection Points

SÉRIE FILMS

dirigée par Jacques Charrière

F1. Octobre, *S.M. Eisenstein*
F2. La Grande Illusion, *Jean Renoir*
F3. Le Procès, *Orson Weltes*
F4. Le Journal d'une femme de chambre, *Luis Bunuel*
F5. Deux ou trois choses que je sais d'elle, *Jean-Luc Godard*
F6. Jules et Jim, *François Truffaut*
F7. Le Silence, *Ingmar Bergman*

Collection Points

SÉRIE HISTOIRE

dirigée par Michel Winock

Nouvelle histoire de la France contemporaine

H101. La Chute de la monarchie (1787-1792), par *Michel Vovelle*
H102. La République jacobine (1792-1794), par *Marc Bouloiseau*
H103. La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire (1794-1799), *par Denis Woronoff*
H104. L'Épisode napoléonien (1799-1815). Aspects intérieurs *par Louis Bergeron*
H105. L'Épisode napoléonien (1799-1815). Aspects extérieurs *par J. Lovie et A. Palluel-Guillard*
H106. La France des notables (1815-1848). L'évolution générale *par André Jardin et André-Jean Tudesq*
H107. La France des notables (1815-1848). La vie de la nation *par André Jardin et André-Jean Tudesq*
H108. 1848 ou l'Apprentissage de la République (1848-1852) *par Maurice Agulhon*
H109. De la fête impériale au mur des fédérés (1852-1871) *par Alain Plessis*
Hl 10. Les Débuts de la Troisième République (1871-1898) *par Jean-Marie Mayeur*
Hill. La République radicale? (1898-1914) *par Madeleine Rebérioux*
H112. La Fin d'un monde (1914-1929), *par Philippe Bernard*
H113. Le Déclin de la Troisième République (1929-1938) *par Henri Dubief*

Collection Points

SÉRIE HISTOIRE

dirigée par Michel Winock

H1. Histoire d'une démocratie : Athènes
des origines à la conquête macédonienne, *par Claude Mossé*
H2. Histoire de la pensée européenne
1. L'Éveil intellectuel de l'Europe du IXe au XIXe siècle
par *Philippe Wolff*
H3 Histoire des populations françaises et de leurs attitudes
devant la vie depuis le XVIIIe siècle, *par Philippe Ariès*
H4. Venise, portrait historique d'une cité
par Philippe Braunstein et Robert Delort
H5. Les Troubadours, *par Henri-Irénée Marron*
H6. La Révolution industrielle (1780-1880),par *Jean-Pierre Rioux*
H7. Histoire de la pensée européenne
4. Le Siècle des Lumières, *par Norman Hampson*
H8. Histoire de la pensée européenne
3. Des humanistes aux hommes de science, *par Robert Mandrou*
H9. Histoire du Japon et des Japonais
1. Des origines à 1945, *par Edwin O. Reischauer*
H10. Histoire du Japon et des Japonais
2. De 1945 à 1970, *par Edwin O. Reischauer*
H11. Les Causes de la Première Guerre mondiale, *par Jacques Droz*
H12. Introduction à l'histoire de notre temps. L'Ancien Régime
et la Révolution, *par René Rémond*
H13. Introduction à l'histoire de notre temps. Le XIXe siècle
par René Rémond
H14. Introduction à l'histoire de notre temps. Le XXe siècle
par René Rémond
H15. Photographie et Société, par *Gisèle Freund*
H16. La France de Vichy (1940-1944), *par Robert O. Paxton*
H17. Société et Civilisation russes au XIXe siècle
par Constantin de Grunwald
H18. La Tragédie de Cronstadt (1921), *par Paul Avrich*
H19. La Révolution industrielle du Moyen Age, *par Jean Gimpel*
H20. L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime
par Philippe Ariès
H21. De la connaissance historique, *par Henri-Irénée Marrou*
H22. Malraux, une vie dans le siècle, *par Jean Lacouture*
H23. Le Rapport Khrouchtchev et son histoire, *par Branko Lazitch*
H24. Le Mouvement paysan chinois (1840-1949), *par Jean Chesneaux*
H25. Les Misérables dans l'Occident médiéval, *par Jean-Louis Goglin*
H26. La Gauche en France depuis 1900, *par Jean Touchard*
H27. Histoire de l'Italie du Risorgimento à nos jours,par *Sergio Romano*
H28. Genèse médiévale de la France moderne, XIVe-XVe siècle
par Michel Mollat
H29. Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-VIe siècle
par Henri-Irénée Marrou
H30. Carthage ou l'Empire de la mer,*par François Décret*

Collection Points

SÉRIE POLITIQUE

dirigée par Jacques Julliard

1. La Démocratie, *par Georges Burdeau*
2. L'Afrique noire est mal partie, *par René Dumont*
3. Communisme, Anarchie et Personnalisme, *par E. Mounier*
4. Que faire?, *par Lénine*
5. Machiavel, *par Georges Mounin*
6. Dans trente ans la Chine, *par Robert Guillain*
7. Citations du président Mao Tsé-Toung
8. Pour une réforme de l'entreprise, *par François Bloch-Lainé*
9. Les Socialistes, *par André Philip*
10. Hô Chi-minh, *par Jean Lacouture*
11. Histoire de la Révolution russe, 1. Février, *par Trotsky*
12. Histoire de la Révolution russe, 2. Octobre, *par Trotsky*
13. Réflexions sur l'histoire d'aujourd'hui, par *Tibor Mende*
14. Histoire du syndicalisme britannique, *par Henry Pelling*
15. Trois encycliques sociales, *de Jean XXIII et Paul VI*
16. Bilan de l'URSS, 1917-1967, *par J.-P. Nettl*
17. Mahomet, *par Maxime Rodinson*
18. Citations du président de Gaulle, *par Jean Lacouture*
19. Les Sans-Culottes, *par Albert Soboul*
20. Les Libertés à l'abandon, *par Roger Errera*
21. Qu'est-ce que la politique?, *par Julien Freund*
22. Citations de Fidel Castro, *par Henri de la Vega et Raphaël Sorin*
23. Les lycéens gardent la parole, *par les CAL*
24. Les Communistes français, *par Annie Kriegel*
25. La CGT, *par André Barjonet*
26. Les 20 Amériques latines, t. 1, *par Marcel Niedergang*
27. Les 20 Amériques latines, t. 2, *par Marcel Niedergang*
28. Les 20 Amériques latines, t. 3, *par Marcel Nierdergang*
29. Introduction à une politique de l'homme, *par Edgar Morin*
30. Le Nouveau Christianisme, *par H. de Saint-Simon*
31. Le PSU, *par Michel Rocard*
32. La Nouvelle Classe ouvrière, *par Serge Mallet*
33. Réforme et Révolution, *par André Gorz*
34. L'État SS, *par Eugen Kogon*
35. L'État, *par Georges Burdeau*
36. Cuba est-il socialiste?, *par René Dumont*
37. Les Paysans dans la lutte des classes, *par Bernard Lambert*
38. La Pensée de Karl Marx, *par Jean-Yves Calvez*
39. La Pensée politique arabe contemporaine, *par Anouar Abdel-Malek*
40. Pour le nouveau parti socialiste, *par Alain Savary*
41. Autogestion, *par Daniel Chauvey*
42. Un socialisme du possible, *par François Mitterrand*
43. La CFDT, *ouvrage collectif*
44. Paris libre 1871, *par Jacques Rougerie*
45. Les Nouveaux Intellectuels, *par F. Bon et M.-A. Burnier*
46. Les Origines du gauchisme, *par Richard Gombin*

47. La Société bloquée, *par Michel Crozier*
48. Classe ouvrière et Révolution, par *F. Bon et M.-A. Burnier*
49. Histoire des démocraties populaires
    1. L'ère de Staline, par *François Fejtö*
50. Histoire des démocraties populaires
    2. Après Staline, *par François Fejtö*
51. La Faute à Voltaire, *par Nelcya Delanoë*
52. Géographie de la faim, *par Josué de Castro*
53. Le Système totalitaire, *par Hannah Arendt*
54. Le Communisme utopique, *par Alain Touraine*
55. Japon, troisième grand, *par Robert Guillain*
56. Les Partis politiques dans la France d'aujourd'hui
    par François Borella
57. Pour un nouveau contrat social, *par Edgar Faure*
58. Le Marché commun contre l'Europe, *par Bernard Jaumont Daniel Lenègre, Michel Rocard*
59. Le Métier de militant, *par Daniel Mothé*
60. Chine-URSS, par *François Fejtö*
61. Critique de la division du travail, *par André Gorz*
62. La Civilisation au carrefour, par *Radovan Richta*
63. Les Cinq Communismes, *par Gilles Martinet*
64. Bilan et Perspectives, *par Léon Trotsky*
65. Pour une sociologie politique, t. 1
    par J.-P.Cot et J.-P. Mounier
66. Pour une sociologie politique, t. 2
    par J.-P. Cot et J.-P. Mounier
67. L'Utopie ou la Mort, *par René Dumont*
68. Fascisme et Dictature, *par Nicos Poulantzas*
69. Mao Tsé-toung et la Construction du socialisme, *textes inédits traduits et présentés par Hu Chi-hsi*
70. Autocritique, *par Edgar Morin*
71. Guide du militant, *par Denis Langlois*
72. Les Syndicats en France, t. l, par *Jean-Daniel Rcynaud*
73. Les Syndicats en France, t. 2. Textes et documents
    par Jean-Daniel Reynaud
74. Force ouvrière, *par Alain Bergounioux*
75. De l'aide à la recolonisation, *par Tibor Mende*
76. Le Patronat, histoire, structure, stratégie du CNPF
    par Bernard Brizay
11. Lettres à une étudiante, par *Alain Touraine*
78. Sur la France, *par Stanley Hoffmann*
79. La Cuisinière et le Mangeur d'hommes, par *André Glucksmann*
80. L'Age de l'autogestion, *par Pierre Rosanvallon*
81. Les Classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui
    par Nicos Poulantzas
82. Regards froids sur la Chine, *ouvrage collectif*
83. Théorie politique, *par Saint-Just*
84. La Crise des dictatures, *par Nicos Poulantzas*
85. Les Dégâts du progrès, *par la CFDT*
86. Les Sommets de l'État, *par Pierre Birnbaum*
87. Du contrat social, *par Jean-Jacques Rousseau*

Collection Points

SÉRIE SAGESSES

dirigée par Jean-Pie Lapierre

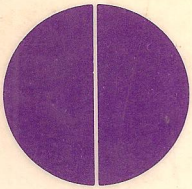
Sa1. Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert *par Jean-Claude Guy*
Sa2. Pratique de la voie tibétaine, *par Chogyam Trungpa*
Sa3. Célébration hassidique, *par Élie Wiesel*
Sa4. La Foi d'un incroyant, *par Francis Jeanson*
Sa5. Le Bouddhisme tantrique du Tibet, *par John Blofeld*
Sa6. Le Mémorial des saints, *par Farid-ud-Din 'Attar*
Sa7. Comprendre l'Islam, *par Frithjof Schuon*
Sa8. Esprit zen, Esprit neuf, *par Shunryu Suzuki*
Sa9. La Baghavad-Gïtâ, *traduction et commentaires par Anne-Marie Esnoul et Olivier Lacombe*
SalO. Qu'est-ce que le soufisme?, *par Martin Lings*

Collection Points

SÉRIE SCIENCES

dirigée par Jean-Baptiste Grasset

51. La Recherche en biologie moléculaire, *ouvrage collectif*
52. Des astres, de la vie et des hommes, *par Robert Jastrow*
53. Autocritique de la science *par Alain Jaubert et Jean-Marc Lévy-Leblond*
54. L'Électronucléaire en France *par le syndicat CFDT de l'Énergie atomique*
55. Une révolution dans les sciences de la terre, *par A. Hallam*
56. Jeux avec l'infini, *par Rôzsa Péter*
57. La Recherche en astrophysique, *ouvrage collectif*
58. La Recherche en neurobiologie, *ouvrage collectif*
59. La Science chinoise et l'Occident, *par Joseph Needham*
S10. Les Origines de la vie, *par Joël de Rosnay*



Décadence romaine ou antiquité tardive ?

« Il n'y a guère eu de périodes, dans l'histoire de l'Europe, qui aient légué aux siècles suivants autant d'institutions aussi durables. » C'est par ces mots que l'historien anglais Peter Brown évoque les derniers siècles de l'Empire romain. A la notion de cette décadence — issue du jugement de la Renaissance —, Henri Marrou oppose la notion positive d'antiquité tardive. Dans ce petit livre posthume, l'auteur a magistralement résumé ses longues années de recherche et de découverte originale.

Henri-Irénée Marrou

1904-1977. « Le nom de Marrou sera à jamais attaché à la découverte (ou à la redécouverte) d'un immense domaine, celui de cette « antiquité tardive et chrétienne » déj[illegible] moderne et qui[illegible] un fief de la sci[illegible]

Le Monde du 14 avril 1977

Arts
Civilisations
Classes
Cultures
Économie
Idées
Institutions
Mentalités
Nationalités
Politique
Populations
Relations internationales
Religions
Révolutions
Sociétés

. Jacob, Paris 6/ISBN 2.02.004713-6/Imprimé en France 10-77